ORIENTAMENTI LINGUISTICI · 2

ENRICO CAMPANILE

RICERCHE DI CULTURA POETICA INDOEUROPEA

GIARDINI EDITORI
E STAMPATORI
IN PISA

ORIENTAMENTI LINGUISTICI

Collezione di testi, saggi e documenti
di Linguistica storica e teorica
diretta da Tristano Bolelli

★

2.

ENRICO CAMPANILE

RICERCHE DI CULTURA POETICA INDOEUROPEA

GIARDINI EDITORI
E STAMPATORI
IN PISA

PROPRIETÀ RISERVATA
©
COPYRIGHT MCMLXXVII BY
'GIARDINI EDITORI E STAMPATORI
IN PISA • S.P.A.'

INDICE

Introduzione 9
Poeta e poesia in età indoeuropea 15
Il poeta come professionista 35
Il poeta e la preghiera 55
Il carattere totalitario della cultura poetica indoeuropea 78
Il significato funzionale di alcuni stilemi poetici indoeuropei 97
Il quadro ideologico di un motivo poetico 114
Indice degli autori citati 131
Indice dei passi citati 133

INTRODUZIONE

La presente ricerca è nata come prolegomeni a un lessico etimologico dell'irlandese antico; poiché una siffatta affermazione potrebbe suscitare qualche perplessità nel lettore, non sarà inutile darne una breve giustificazione.

Un lessico etimologico dell'irlandese antico è da tempo fra le maggiori esigenze della linguistica storica, né parrebbe, per ragioni che abbiamo esposto altrove (cf. SSL 15, 1975, p. 195 sgg.), che il Lexique *del Vendryes possa colmare effettivamente tale lacuna. Da alcuni anni, quindi, c'eravamo impegnati, con l'amichevole collaborazione della sezione linguistica del Centro Nazionale Universitario di Calcolo Elettronico, in un progetto di lessico etimologico, redatto secondo criteri di estrema modernità e completezza*[1]*, progetto che, d'altra parte, è tuttora in fase ampiamente iniziale, sia per l'enorme quantità dei materiali da prendere in esame che per strettezze di ordine finanziario.*

Ma, a parte tali difficoltà pratiche, questi anni di ricerca e di riflessione ci hanno portato a concludere che un'analisi etimologica dell'irlandese antico non può più essere oggi condotta col tradizionale metodo « confronto e ricostruzione »[2]*, sia pure adottando la più aggiornata e brillante tecnica comparativa. In realtà, si dovrà partire dalla constatazione che nel campo dei parlari celtici le etimologie indoeuropee di piana ed immediata evidenza rappresentano un campo non vasto e già in parte cospicua esaurito fino dal lontano 1909, quando apparve il primo volume della grammatica del Pedersen; da allora ben poco poteva aggiungersi e si è, di fatto, aggiunto*[3]*.*

Resta, dunque, una massa ingentissima di materiali lessicali che saranno in parte d'origine non indoeuropea, in parte d'origine indoeuropea, ma d'etimologia non immediata ed evidente. Ora, per quanto concerne i materiali del primo gruppo — e altrove abbiamo cercato

1. Una sommaria informazione sulla metodologia di questo lessico si trova in M. Ott, *Sanskrit et irlandais ancien: deux langues anciennes face à des nouvelles méthodes de lexicographie mécanisée*, di prossima pubblicazione in Cahiers de Lexicologie.

2. Si noterà che, nonostante le apparenze, tale è il metodo seguito anche nel *Lexique* del Vendryes, giacché le amplissime citazioni documentarie non sono funzionalizzate ad una « histoire des mots » (come avviene, invece, nell'Ernout-Meillet, che costituisce certamente il modello cui il Vendryes si è ispirato).

3. Un tentativo di reperire nuove etimologie celtiche inquadrabili in questa categoria — cioè, fondate su confronti semanticamente ovvi e formalmente non ristrette ai meri elementi radicali — abbiamo sperimentato in *Tre etimologie irlandesi*, in SSL 6, 1966, p. 149 sgg.; *Minima Cornica*, in ZCPh 33, 1974, p. 23 sgg. e *Two Morphological Archaisms*, in BBCS 26, 1975, p. 305 sgg.

di mostrare quale presumibile estensione essi possano raggiungere in una lingua celtica[4] *—, le difficoltà potranno in buona misura risolversi applicando metodicamente anche al celtico insulare quelle tecniche d'indagine sostratistica così vantaggiosamente utilizzate già nello studio delle lingue classiche e delle lingue romanze*[5].

Nel caso, però, dei materiali di possibile origine indoeuropea, il problema si presenta diverso, giacché spesso lo studioso si trova in una situazione d'incertezza, nella frequente eventualità che alla comparabilità dei significanti corrisponda un'eterogeneità dei significati. Come procedere in questa evenienza?

Molti studiosi si arrestano innanzi al dato negativo o postulano, il che in sostanza è lo stesso, l'esistenza di radici diverse ma omofone; altri superano baldanzosamente ogni difficoltà semantica attraverso ipotetiche evoluzioni di significato che si fondano, purtroppo, solo sulla fantasia dell'autore e sulla disponibilità dei suoi lettori. In casi siffatti a noi parrebbe che un criterio di giudizio importante e talvolta unico si avrà calando questi significati nelle culture storiche e preistoriche da cui emergono e valutando se nell'ambito di almeno una di queste culture esistesse una situazione ideologica o fattuale tale da giustificare le ipotizzate evoluzioni semantiche.

Così, per dare un esempio in concreto, nel Dictionnaire étymologique *dello Chantraine si dubita dell'esistenza di un rapporto etimologico tra gr.* κέρδος *« guadagno » e ant. irl.* cerd *« attività (artigianale) », cimr.* cerdd *« mestiere, poesia ». Possiamo presumere che l'incertezza dello Chantraine sia originata dal fatto che, a prima vista, le voci celtiche paiono muoversi su un sottofondo di « operosità creatrice » che è completamente assente in quella greca. Eppure, tale impressione sarebbe certamente errata, giacché, come speriamo di avere mostrato in questo libro, il concetto di poesia, nella cultura celtica così come in quella indoeuropea, è costantemente visto e praticato come attività generatrice di guadagni, sì che nessuna incertezza può esistere sull'originaria unità di questa serie lessicale.*

Più in generale, una comparazione che tenga più adeguato conto dei dati culturali a livello sia genetico che collaterale, può risultare estremamente fruttuosa nella ricerca etimologica; altrove, per esempio, abbiamo tentato di mostrare come la formula vedica « padre delle preghiere » (anche « genitore delle preghiere ») garantisca il confronto del gall. gutu- *(in* gutuater*) col ved.* havate *« prega » (e non già col ved.* juhoti *« liba »), quantunque dal punto di vista formale entrambe le voci vediche si prestino ugualmente bene a un confronto e quantunque il termine vedico per « preghiera »* (mati-) *non abbia alcun rapporto etimologico col gall.* gutu-[6].

Un siffatto metodo etimologico, d'altra parte, presuppone la conoscenza sia delle singole culture indoeuropee in epoca storica che della cultura indoeuropea nella sua fase « comunitaria »; il che, sia ben chiaro, non significa affatto presupporre una primitiva comunità etnica o linguistica, bensì semplicemente valutare quali elementi, culturali e linguistici, nelle singole tradizioni indoeuropee rappresentino lo strato più arcaico e conservativo, lasciando impregiudicato, come irrilevante in questa ricerca, se essi derivino da originarie cellule unitarie o da antichissimi prestiti in età preetnica.

La seconda di queste richieste conoscenze — quella, cioè, della cultura indoeuropea — rappresenta, però, tuttora più un desiderio che una realtà, vuoi per l'obiettiva scarsità d'indagini dedicate a questo tema, vuoi perché come contenuto stesso della cultura indoeuropea vengono spesso assunte due realtà distinte: la cultura materiale e quella ideologico-verbale; realtà distinte, appunto, che dovrebbero, se mai, essere esaminate nei loro rapporti dialettici, ma non essere confuse fra loro o intese come successivi capitoli di un'indagine unitaria[7]*; parrebbe a noi che in epoca contemporanea un concetto chiaro e rigido dell'autonomia dei fatti ideologico-verbali sia stato coerentemente rispettato solo dal Dumézil, pur con tutti i limiti che gli si vorranno riconoscere, e dagli studiosi che in misura più o meno sensibile si sono ispirati alla sua metodologia*[8].

Le ricerche qui esposte, originariamente concepite come riflessione e supporto all'etimologia irlandese, si sono sviluppate in misura tale da raggiungere probabilmente, rispetto al primitivo assunto, anche un notevole margine di autonomia. Noi, comunque, ci auguriamo che, come costantemente sono partite dalla lettura e dall'analisi di testi, così, sia pure mediatamente, a giovamento di dati testuali possano tornare nel futuro, contribuendo, sul piano sia formale che culturale, a chiarirne ulteriormente vicende storiche e preistoriche.

Nel pubblicare questo lavoro, infine, desidero riconoscere i miei debiti verso i colleghi, giovani e meno giovani, del mio Istituto, che

4. Cf. il nostro *Problemi di linguistica storica computazionale*, in SSL 14, 1974, p. 307 sgg.

5. Cf. il nostro *Indoeuropean and Non-Indoeuropean Elements in the Celtic Dialects*, di prossima pubblicazione in JIES.

6. Cf. il nostro *Gallo-latino* gutuater, di prossima pubblicazione in Scritti Barchiesi.

7. Tale ci sembra essere il limite maggiore delle *Origini indoeuropee* di G. Devoto (Firenze 1962).

8. Come esempio di una indagine che, pur in polemica con alcuni risultati del Dumézil, appare fortemente influenzata dai suoi metodi, si potrebbe ricordare E. C. Polomé, *Some Comments on* Vǫluspá, *Stanzas* 17-18, in *Old Norse Literature and Mythology* (ed. E. C. Polomé), Austin & London 1969, p. 265 sgg.

mi sono stati larghi di suggerimenti e informazioni, ciascuno nei campi di sua competenza; la responsabilità per eventuali errori resta, comunque, mia. A Tristano Bolelli un vivo ringraziamento per avere accolto questo volume nella collana da lui diretta. Come, sei anni or sono, l'Antica Lirica Irlandese, *così anche queste* Ricerche di Cultura Poetica Indoeuropea *portino l'epigrafe* dom śéitchi.

Pisa, ottobre '76

AVVERTENZA

Gli autori greci e latini sono citati secondo le consuete abbreviazioni. Per quanto concerne i testi contenuti in sillogi, si abbiano presenti:

CIL = *Corpus Inscriptionum Latinarum*; CLE = *Carmina Latina Epigraphica* (ed. Buecheler); CIA = *Corpus Inscriptionum Atticarum*; Ditt.[4] = *Sylloge Inscriptionum Graecarum*, ed. G. Dittenberger (quarta ediz.); IG = *Inscriptiones Graecae*; Kaib. = *Epigrammata graeca ex lapidibus conlecta*, ed. G. Kaibel; P. = *Lyrica graeca selecta*, ed. D. L. Page; Page = *Poetae melici graeci*, ed. D. L. Page; PGM = *Papyri graecae magicae*, ed. K. Preisendanz; Schw. = *Dialectorum graecarum exempla epigraphica potiora*, ed. E. Schwyzer. L'abbreviazione Tab. Def. rimanda alle *Defixionum Tabellae* dell'Audollent.

Le iscrizioni italiche sono citate secondo la silloge del Vetter (= Ve.).

I carmi eddici sono citati secondo l'edizione (quarta) del Neckel, rivista dal Kuhn, con le seguenti abbreviazioni:

Akv. = *Atlaqviða in grœnlenzca*; Fm. = *Fáfnismál*; Ghv. = *Guðrúnarhvot*; Grm. *Grímnismál*; Grp. = *Grípisspá*; Háv. = *Hávamál*; HH = *Helgaqviða Hundingsbana in fyrri*; HH II = *Helgaqviða Hundingsbana ǫnnor*; HHv. = *Helgaqviða Hiǫrvarðzsonar*; Hlr. = *Helreið Brynhildar*; Loc. = *Locasenna*; Od. = *Oddrúnargrátr*; Rm. = *Reginsmál*; Rþ = *Rígsþula*; Sd. = *Sigrdrífomál*; Sg. = *Sigurdarqviða in scamma.*

Per i testi celtici si utilizzano spesso le seguenti abbreviazioni:

CA = *Canu Aneirin*, ed. I. Williams; CT = *Canu Taliesin*, ed. I. Williams; Meyer = K. Meyer, *Bruchstücke der älteren Lyrik Irlands* (Abh. Preuss. Akad. Wiss. 1919); Meyer I = K. Meyer, *Ueber die älteste irische Dichtung, I. Rhythmische alliterierende Reimstrophen* (ib. 1913); Meyer II = K. Meyer, *Ueber die älteste irische Dichtung, II. Rhythmische alliterierende reimlose Strophen* (ib. 1913); PD = *Poems from the Dindshenchas*, ed. E. Gwynn; Th. = *Thesaurus Palaeohibernicus*, ed. W. Stokes and J. Strachan; TBC = *Táin bó Cúalnge*, ed. E. Windisch.

Per i testi del gruppo indoiranico si usano le abbreviazioni consuete.

POETA E POESIA IN ETÀ INDOEUROPEA

L'interesse della linguistica storica per i problemi della cosiddetta lingua poetica indoeuropea nasce verso la metà del secolo scorso. Nasce, comunque, in forma molto occasionale (si ricordi che il famoso confronto avanzato dal Kuhn tra la formula omerica κλέος ἄφθιτον e quella vedica *śravo akṣitam* è inserito in uno studio sui presenti a nasale)[1] e, necessariamente, anche molto elementare, come mero riconoscimento di un'identità formulare. Ma l'interesse che da allora si è sviluppato intorno a questa problematica e il costante fluire d'indagini cui ha dato origine, mostrano che il Kuhn aveva, sia pure incidentalmente, individuato uno dei più reali e grossi problemi della linguistica comparativa.

Un riferimento a Kuhn e ai suoi continuatori ottocenteschi può però avere oggi solo il valore di un riferimento storico. È chiaro, infatti, che per il linguista moderno studiare la lingua poetica indoeuropea non significherà più, ormai, accumulare ulteriori fatti a fianco di quelli già trasmessici dalla ricerca del passato, manifestamente abbondanti, anche se non tutti in pari misura perspicui e convincenti; significherà, piuttosto, porsi in primo luogo una serie d'interrogativi: cosa debba intendersi per lingua poetica indoeuropea, se e come essa si differenzi da quel tipo d'indoeuropeo che si ricostruisce prescindendo da specifico interesse per la lingua poetica, quali canoni metodologici si debbano stabilire e rispettare per potere legittimamente proiettare nella cultura indoeuropea una serie di elementi che, di fatto, ritroviamo solo in epoca più recente e in singole culture postdiasporiche. E, infine, problema fra tutti centrale, quali rapporti reali esistessero fra poesia e società indoeuropea e quale fosse il concetto stesso di poesia in tale età, giacché sarebbe decisamente ingenuo metastoricizzare la moderna idea di poesia e attribuirla amabilmente anche alla cultura indoeuropea.

Queste e altre siffatte domande si porrà il linguista moderno; ma è comprensibile che nella fase pioneristica della ricerca, quando tanti nuovi spazi apparivano a portata di mano, nessuno si ponesse interrogativi di ordine teoretico e metodologico. Né questi pur necessari problemi vennero affrontati dalle successive generazioni di comparativisti, che operavano spesso sotto l'influsso di un positivismo spicciolo il quale, più che da ideologia, funzionava da alibi per giustificare e privilegiare le specifiche ricerche cui il singolo studioso si sentiva portato, liberandolo dallo sgradito peso di fornire loro fondamenti e giu-

1. A. KUHN, *Ueber die durch nasale erweiterten verbalstämme*, in KZ 2, 1853, p. 467.

stificazioni. Le ultime tracce di questo atteggiamento mentale si notano ancora oggi in quei comparativisti che celano il loro disinteresse per tutto ciò che non sia tecnica filologica e ricostruttiva avvolgendolo in un'aura generica di problematicità (come potremmo pretendere di definire univocamente il concetto d'indoeuropeo? come potremmo essere certi nell'attribuire un dato elemento alla cultura indoeuropea? tutto resti a livello d'ipotesi e di proposta); qui il vecchio disinteresse per i problemi teorici si sublima in un sapientissimo uso dell' *ignorabimus*.

Avviene spesso, però, che i problemi teorici, evitati in superficie, tralucano dal fondo stesso delle ricerche, dalla stessa problematica che impegna lo studioso. La prima domanda che sopra ci ponevamo, cosa debba intendersi per lingua poetica indoeuropea, ha ricevuto indirette ma precise risposte dal tipo d'indagini che ad essa lingua sono state rivolte. La ricerca in questo campo, infatti, si è sviluppata in due filoni essenziali.

L'uno, di carattere formalistico, tende a individuare gli elementi che su un piano meramente linguistico caratterizzavano questa lingua poetica a contrasto con altri eventuali livelli linguistici; si tratta, in sostanza, degli elementi che non si ritrovano nella lingua d'uso quotidiano, che è quella che, più o meno fondatamente, si ritiene di ricostruire, quando non si fanno intervenire nella ricostruzione, o si fanno intervenire in misura limitata e marginale, testi poetici [2]. Rientrano in questo ambito, per esempio, lo studio del Benfey sul *nominativus pro vocativo* come secondo membro di una coppia (cf. gr. Ζεῦ πάτερ Ἥλιός τε, ved. *vāyav indrāśca* « o Vāyu e Indra ») [3], le ricerche metriche del Westphal [4], del Meillet [5] e, oggi, del Watkins [6], le riflessioni del Wackernagel sulla presenza e l'assenza dell'aumento nei tempi storici [7], forse anche la cosiddetta legge dei cola crescenti [8]. Vi rientrano anche, a pieno titolo, le analisi di particolari stilemi, alcuni dei quali anche noi più avanti esamineremo, ma in una diversa prospettiva, nel capitolo intitolato « Il significato funzionale di alcuni stilemi poetici i.e. ».

Dal punto di vista di questo filone d'indagine, dunque, la poesia indoeuropea si configura non in base a determinati contenuti, ma solo come discorso caratterizzato dalla presenza (presumibilmente non esclusiva ma, comunque, statisticamente rilevante) di elementi formali quali uno schema metrico, l'assenza di aumento nelle forme preteritali, l'uso del nominativo in luogo del vocativo in determinati contesti sintattici, ed altri ancora.

Un diverso filone è, invece, rappresentato dalle indagini dirette ad identificare concreti elementi verbali che, grazie al loro carattere tradizionale e quindi assai stabile, si sono conservati nel passaggio dalla cultura indoeuropea a quella di singoli popoli indoeuropei. Si tratta, per lo più, di epiteti, metafore e formule, quali « gloria inestinguibile », « il sole che tutto osserva » [9], « bipedi e quadrupedi » [10], « udite questo, o genti » (come formula iniziale di un canto) [11], « datori di beni » (epiteto degli dèi) [12], « pastore del popolo » (metafora per « re ») [13], anche se talora si è tentato di ricostruire più corpose e

2. La distinzione, nell'ambito del ricostruito indoeuropeo, fra lingua comune (*gewöhnliche Sprache*) e lingua poetica (*Sprache der Poesie*) è esplicita in H. HIRT, *Indogermanische Grammatik*, vol. I, Heidelberg 1927, p. 124. Si veda anche V. PISANI, *Lingua poetica indoeuropea*, in AGI 51, 1966, p. 105 sgg. (= *Lingue e culture*, Brescia 1969, p. 347 sgg.).

3. TH. BENFEY, *Ueber die Entstehung des indogermanischen Vokativs*, in Abh. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen, Hist.-Phil. Kl. 17 (1872), p. 30 sgg.

4. R. WESTPHAL, *Zur vergleichenden metrik der indogermanischen völker*, in KZ 9, 1860, p. 437 sgg.

5. A. MEILLET, *Les origines indo-européennes des mètres grecs*, Paris 1923.

6. C. WATKINS, *Indo-European Metrics and Archaic Irish Verse*, in Celtica 6, 1963, p. 194 sgg. In questo lavoro, molto interessante ma anche molto discutibile, il Watkins riprende ed amplia il punto di vista già espresso da R. JAKOBSON, *Slavic Epic Verse: Studies in Comparative Metrics*, in OSIP 3, 1952, p. 21 sgg. (= *Selected Writings*, vol. IV, The Hague - Paris 1966, p. 414 sgg.). Si abbiano presenti, in questo contesto, anche J. KURYŁOWICZ, *The Quantitative Meter of Indo-European*, in *Indo-European and Indo-Europeans* (ed. G. Cardona ed altri), Philadephia 1970, p. 421 sgg. e *Metrik und Sprachgeschichte*, Wrocław 1975.

7. J. WACKERNAGEL, *Indogermanische Dichtersprache*, in Philologus 95, 1943, p. 1 sgg. (= *Kleine Schriften*, vol. I, Göttingen 1953, p. 186 sgg.). Resterebbe, però, oggi da esaminare se l'ipotesi del Wackernagel sia ancora, e in che misura, accettabile dopo la nuova analisi dell'ingiuntivo vedico in K. HOFFMANN, *Der Injunktiv im Veda*, Heidelberg 1967.

8. Evidenziata da O. BEHAGHEL, *Beziehungen zwischen Umfang und Reihefolge von Satzgliedern*, in IF 25, 1909, p. 110 sgg.

9. Cf. W. SONNE, *Sprachliche und mythologische untersuchungen, angeknüpft an Rigv. I, 50*, in KZ 15, 1866, p. 378. Cf. anche B. SCHLERATH, *Die "Welt" in der vedischen Dichtersprache*, in IIJ 6, 1962/3, p. 103 sgg.

10. Cf. A. WEBER, *Zweites Buch des Atharva-Saṃhitâ*, in Indische Studien 13, 1873, p. 208. La formula è stata ulteriormente studiata; la più recente analisi in R. LAZZERONI, *Etimologia e semantica del greco* ἀνδράποδον, in SSL 10, 1970, p. 175 sgg.

11. Cf. F. SPECHT, *Zur indogermanischen Sprache und Kultur*, in KZ 64, 1937, p. 1 sgg. (parzialmente ristampato in *Indogermanische Dichtersprache*, ed. R. SCHMITT, Darmstadt 1968, p. 49 sgg.).

12. Questa formula fu primamente individuata dal Benfey (cf. n. 3); sulla sua eventuale preistoria si veda A. PAGLIARO, *Risoluzione di composti arcaici in Omero*, in *Studi Pisani*, vol. II, Brescia 1969, p. 699 sgg.

13. La formula è ampiamente discussa in J. GONDA, *Semantisches zu idg.*

complesse unità, come lo scongiuro per guarire un cavallo azzoppato [14] o la maledizione per legare una fanciulla a perpetuo zitellaggio [15].

La poesia indoeuropea qui è concepita come un insieme di testi ormai definitivamente perduti nella loro integrità, di cui solo qualche scarno frammento è oggi recuperabile; ma quel pochissimo che in tal modo sussiste, ha, o si pensa che debba avere, un'intima e profonda concretezza, una reale autenticità: è come una breve parola conservata in un frustulo di papiro o come il tenue frammento di un grande affresco cancellato dagli anni. Sotto tale profilo questo secondo filone d'indagini potrebbe giustamente definirsi realistico.

Nessuna di queste due linee di ricerca ci sembra tale da soddisfare lo studioso contemporaneo; e ciò non solo per la povertà teorica, cui accennavamo in precedenza, ma per altre e più sostanziali ragioni.

Il primo metodo, infatti, realizza sostanzialmente uno studio delle forme d'essere della poesia indoeuropea; ma come questa poesia in concreto si costituisse, ciò esula del tutto dal suo interesse. Il risultato, solo apparentemente paradossale, è che tale metodo si rivela utile non in un discorso sulla poesia indoeuropea, ma nella valutazione di testi di singole lingue indoeuropee: ove, infatti, un testo presenti quelle caratteristiche formali che si attribuiscono alla poesia indoeuropea, noi possiamo essere ragionevolmente certi che esso rifletta se non un testo, almeno una tradizione poetica indoeuropea. Abbiamo così a nostra disposizione un eccellente strumento per valutare l'arcàicità e il conservativismo di una determinata cultura di età storica.

Quanto al secondo metodo, la sua « ricostruzione di frammenti di poesia indoeuropea » trascura evidentemente il fatto che « poesia indoeuropea » è un'etichetta che può soltanto riferirsi non a un singolo testo, bensì a un *corpus* di testi numerosi e fra loro eterogenei,

rēĝ- « *König* » *und zur Wurzel* reĝ- « (*sich aus*)-*strecken* », in KZ 73, 1956, p. 151 sgg. La citazione di questa e delle precedenti formule ha soltanto valore esemplificativo, giacché la materia è tuttora oggetto di scavi e ricerche; si veda, per esempio, L. HERTZENBERG, *Zur Rekonstruktion indogermanischer Formeln*, in *Gedenkschrift Güntert*, Innsbruck 1974, p. 93 sgg. e, almeno in parte, anche B. SCHLERATH, *Gedanke, Wort und Werk im Veda und im Awesta*, ib. p. 201 sgg.

14. Cf. A. KUHN, *Indische und germanische segensspriiche*, in KZ 13, 1864, p. 49 sgg. e 113 sgg. (parzialmente ristampato nel citato *Indogermanische Dichtersprache*, p. 11 sgg.). L'origine indoeuropea dello scongiuro è contestata — a torto, a nostro parere — da G. EIS, *Der älteste deutsche Zauberspruch*, in FF 30, 1956, p. 105 sgg. (= *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin 1964, p. 7 sgg.).

15. Cf. H. LOMMEL, *Eine Beziehung zwischen Veda und Edda*, ZDA 73, 1936, p. 245 sgg.

sì che il porre fianco a fianco elementi che, in ultima analisi, risalgono, quanto meno, a differenti generi letterari e rispondevano a divergenti finalità, conduce a una conoscenza e a una ricostruzione che, essendo antistoriche, sono sostanzialmente illusorie. Altro, per riprendere una precedente immagine, è recuperare il frammento di un affresco, altro collezionare frammenti dei più diversi cicli pittorici e da un loro arbitrario accostamento illudersi di recuperare la conoscenza di una « pittura antica » unitariamente concepita.

Se è vero, dunque, che da frammenti eterogenei non si può arrivare a un testo (e non si vede, d'altra parte, cosa sia stata la poesia indoeuropea se non un insieme di testi), è ugualmente vero che questi relitti, proprio per il fatto di avere anche un contenuto semantico, possono gettare sprazzi di luce su qualcosa di assai diverso dalla poesia *stricto sensu*; possono, cioè, informarci sulla cultura e l'ideologia che costituivano il sostrato di questa poesia.

E qui torna di grande utilità ciò che prima ci appariva come limite inerente a questo genere di ricerca, ossia l'eterogeneità dei frammenti recuperati. Se, infatti, nonostante la loro diversa origine, questi elementi forniscono un quadro coerente e unitario, allora potremo presumere di avere ricostruito non la poesia indoeuropea, bensì, cosa non meno importante, l'ambiente culturale e ideologico in cui essa operava.

Una ricostruzione di questo genere, però, presuppone l'impiego di dati adeguatamente arcaici e la rigorosa eliminazione di tutti gli elementi poetici che sono venuti a costituirsi in età postdiasporica. Si tratta, cioè, di creare una metodologia che ci permetta di distinguere ciò che è lecito attribuire al mondo indoeuropeo da ciò che si è originato nell'ampia fascia temporale che va dalla dissoluzione dell'unità indoeuropea alla redazione dei testi su cui operiamo.

La dissoluzione dell'unità indoeuropea, infatti, non ha comportato di per sé la fine dei rapporti linguistici fra singole tradizioni indoeuropee; rapporti di tal genere, più o meno intensi, permasero in ogni tempo, permangono ancora oggi, sì che la compresenza di una certa formula o di un certo epiteto in testi di due diverse lingue non può ritenersi arra sufficiente d'indoeuropeicità. Questo discorso diverrebbe ancora più evidente se, invece che di formule e di epiteti, ci riferissimo alla normale tecnica ricostruttiva di elementi lessicali o morfologici; la loro mera compresenza in due lingue, se non intervengono particolari considerazioni, non ci autorizza a postulare senz'altro un prototipo indoeuropeo: potrebbe essere prestito dall'una lingua all'altra, potrebbe essere prestito ad entrambe da una terza, potrebbero essere creazioni parallele ma indipendenti, potrebbe essere elemento elaborato in una loro fase comunitaria, molto antico, quindi, ma non indoeuropeo.

Questa ampia gamma di possibilità, che è normalmente presente a chiunque svolga attività ricostruttiva, non può essere trascurata nemmeno quando la ricostruzione verte su elementi più ampi e complessi, come formule, epiteti o metafore.

In alcuni casi, anzi, è addirittura agevole dimostrare che un certo elemento proprio della lingua poetica di due diverse culture ha origini non indoeuropee, ma assai più recenti. Nella cultura celtica, per esempio, è molto comune l'uso metaforico di « timoniere » per « capo militare » (a fondamento vi è presumibilmente la comparazione: come il timoniere guida la nave in mezzo ai rischi della tempesta, così il capo militare guida i suoi uomini in mezzo ai rischi della battaglia). Orbene, la stessa metafora si ritrova anche nella poesia nordica. Eredità indoeuropea? È facile escludere questa eventualità e mostrare, invece, che, con ogni probabilità, la metafora si è costituita nell'epoca in cui più intensi e fecondi furono i rapporti celto-germanici, negli ultimi secoli prima di Cristo [16].

Ancor più si cade nell'arbitrario, quando si vorrebbe riportare direttamente alla cultura poetica indoeuropea un'immagine attestata in una sola tradizione culturale, solo perché essa si presenta là alquanto isolata ed abnorme. Così, per esempio, lo Schaeder [17] giunse a dichiarare apoditticamente che la metafora avestica « toro dei giorni » (per « raggio dell'aurora ») risale direttamente all'età indoeuropea. Ora, che tale immagine sia isolata nell'ambito della cultura avestica, è vero; ma non lo è affatto in quello della cultura indoiranica. Nei testi vedici l'Aurora è frequentemente rappresentata in forma di vacca [18] e in un inno si dice che essa « coi bei tori ha diffuso la luce » [19]: questi bei tori sono evidentemente i suoi raggi.

L'immagine « toro dei giorni » è, dunque, sì, estranea alla cultura avestica, ma non certo a quella indoiranica; più in là, però, non si può andare, perché si finirebbe con l'attribuire all'indoeuropeo una mitologia, o una religione, che sono solo indoiraniche. La conclusione è che lo Schaeder ha errato per eccesso, attribuendo alla cultura indoeuropea ciò che è riferibile, invece, a quella indoiranica.

Si manifesta, dunque, in forma assai evidente l'esigenza di elaborare criteri metodologici che consentano allo studioso di separare ciò

16. Per una più puntuale dimostrazione rimandiamo al nostro *I. E. Metaphors and Non - I. E. Metaphors*, in JIES 2, 1974, p. 247 sgg.

17. H. H. Schaeder, *Auf den Spuren indogermanischer Dichtung*, in Die Weltliteratur 18, 1943, p. 82 sgg. (ristampato nel citato *Indogermanische Dichtersprache*, p. 72 sgg.).

18. Cf. A. Bergaigne, *La religion védique*, vol. I, Paris 1963 (deuxième tirage), p. 245.

19. RV 7, 79, 1: *susaṃdṛgbhir ukṣabhir bhānum ašret.*

che è da riferirsi alla cultura indoeuropea da ciò che proviene da altre epoche e altre tradizioni.

Questa esigenza non è sfuggita ai ricercatori più avvertiti; ma le risposte che finora si sono avute, appaiono piuttosto parziali e, talora, decisamente inaccettabili.

Chiaramente da rifiutare, infatti, ci sembra il criterio della cosiddetta « comunanza terminologica », sostenuto dallo Schlerath [20], secondo cui condizione necessaria (seppure, presumibilmente, non sufficiente) per riferire alla lingua poetica indoeuropea un elemento attestato in due (o più) tradizioni poetiche di età storica sarebbe il parallelo impiego di elementi lessicali etimologicamente identici. Ora, è evidente che con questa proposta si viene a far dipendere la possibilità di ricostruire una formula poetica indoeuropea da una circostanza del tutto allotria: se, cioè, una certa lingua abbia o non abbia conservato (o, addirittura, se abbia mai posseduto) un certo lessema indoeuropeo.

Sfugge, in altre parole, allo Schlerath che al rinnovamento e alla diversificazione lessicale non si accompagna necessariamente un pari rinnovamento o diversificazione culturale, sì che una tradizione poetica può benissimo sopravvivere e perpetuarsi in mutata veste linguistica. Ciò è dimostrabile anche in piena età storica: Plutarco, per esempio, quando parla di δόξα ἄφθιτος (2,723e), dipende chiaramente dall'omerico κλέος ἄφθιτον (basti considerare l'identico aggettivo), ma sostituisce δόξα a κλέος perché quest'ultimo, troppo desueto e poetico, gli appariva ormai inutilizzabile.

Vi è, del resto, un caso addirittura esemplare, in cui è possibile dimostrare che, nonostante la diversa terminologia, tre diverse tradizioni poetiche continuano parimenti un tratto di lingua poetica indoeuropea.

In Eschilo la profetessa Cassandra, parlando con voluta oscurità, esorta a tenere il toro lontano dalla vacca, che lo ucciderà a tradimento [21]: è chiaro il riferimento ad Agamennone, che sarà assassinato da Clitennestra. La stessa metafora animalesca si ha in Pindaro, ove si dice che Creteo e Salmoneo ebbero la stessa vacca come madre [22].

20. B. Schlerath, *Zu den Merseburger Zaubersprüchen*, in *II. Fachtagung für indogermanische und allgemeine Sprachwissenschaft*, Innsbruck 1962, p. 139 sgg. (= IBK 15) e *Die Indogermanen*, Innsbruck 1973, p. 29. Lo stesso criterio è sistematicamente utilizzato in F. Albano Leoni, *Su alcune corrispondenze formulari omerico-vediche*, in OS 17, 1968, p. 137 sgg.

21. Agam. v. 1125 sgg.: ἃ ἃ, ἰδοὺ ἰδού, ἄπεχε τῆς βοὸς / τὸν ταῦρον· ἐν πέπλοισιν / μελαγκέρῳ λαβοῦσα μηχανήματι / τύπτει.

22. Pyth. 4, 142 sg.: μία βοῦς Κρηθεῖ τε μάτηρ / καὶ Θρασυμήδει Σα μωιεῖ.

È evidente che in siffatti passi « vacca » vale « donna adulta » (e, dunque, se concepita nell'ambito di una struttura familiare, anche « moglie, madre »); « toro » è il suo corrispondente maschile, quindi « uomo adulto » (eventualmente anche « marito, padre »). Con piena coerenza la poesia greca affianca a queste metafore anche « giovenca » come « donna giovane » (e « figlia ») [23].

Ora, una situazione analoga si ripropone in irlandese antico: la protagonista di un racconto, per dire « le ragazze debbono farsi avanti, se gli uomini sono timidi », usa l'espressione « le giovenche debbono essere audaci, se non lo sono i tori » [24].

Ragionando dal punto di vista dello Schlerath, dovremmo concludere che la metafora « toro » = « uomo adulto » è riferibile alla cultura indoeuropea perché vi è identità terminologica (gr. ταῦρος = ant. irl. *tarb*), mentre non lo è « giovenca » = « ragazza » perché qui non v'è comunanza lessicale fra le voci greca e irlandese.

Ma v'è di peggio. La stessa metafora ricorre anche in vedico [25], e per « toro » si usa l'usuale termine *vṛṣan-*. A questo punto cosa dovremmo concludere? Portando alle ultime conseguenze il metodo dello Schlerath, dovremmo concludere che, mentre « toro » = « uomo adulto » in greco e in celtico proviene dalla cultura indoeuropea, la stessa origine non può attribuirsi all'identica metafora vedica perché il termine vedico non è corradicale di quelli greco e celtico.

In realtà, dovrebbe essere manifesto che queste metafore sono tutte fra loro intimamente connesse e che la loro comune indoeuropeicità sta non in un'occasionale identità etimologica (che in parte c'è e in parte manca), ma nell'evidente identità di struttura.

Un analogo discorso potrebbe ripetersi a proposito dell'altra metafora, « timoniere » = « capo militare », cui abbiamo alluso in precedenza. Dovremmo rinunciare a supporre che essa abbia una comune origine in celtico e in germanico sol perché « timoniere » si dice *stióri* in antico nordico, *liuidur* in antico gallese, *lúam* in antico irlandese?

23. Cf. Eurip. *Hec.* v. 525 sgg.: λεκτοί τ' Ἀχαιῶν ἔκκριτοι νεανίαι, / σκίρτημα μόσχου σῆς καθέξοντες χεροῖν, / ἔσποντο. (Cf. anche *Iph. Aul.* v. 1621 sgg.).

24. *Longes mac n-Uislenn*, ed. V. Hull, New York 1949, r. 112: *dlegtair samaisci móra bale na·bít tairb.*

25. Particolarmente insistente è questa metafora in RV 1, 179 (dialogo fra Agastya e sua moglie Lopāmudrā): *apy ū nu patnīr vṛṣaṇo jagamyuḥ* (i tori dovrebbero andare sulle loro femmine) ... *sam ū nu patnīr vṛṣabhir jagamyuḥ* (le femmine dovrebbero andare con i loro tori)... *lopāmudrā vṛṣaṇaṃ nī riṇāti dhīram adhīrā dhayati śvasantam* (Lopāmudrā trionfa del toro, la sciocca donna succhia l'ansimante saggio). Un altro esempio evidente in RV 10, 10.

Il criterio suggerito dallo Schlerath nasce, di fatto, solo dal desiderio di arrivare alla materiale ricostruzione di forme con asterisco, il che, ovviamente, non è possibile se gli elementi tratti a confronto non sono etimologicamente identici. Ma questa volontà ricostruttiva, che sarebbe giustificata se il nostro fine stesse nell'evocazione di lessemi indoeuropei, diviene gratuita quando si giunga alla consapevolezza che oggetto d'indagine, in questo campo, possono essere solo fatti di cultura, non di lessico.

Non molto più soddisfacente appare il criterio della « realtà concreta », come lo denomina il suo stesso autore, W. Wüst [26]: si tratterebbe, se intendiamo bene il suo pensiero, di attribuire alla cultura indoeuropea solo quegli elementi poetici che siano coerenti con le sue caratteristiche di vita. Così, per esempio, l'espressione avestica *aurunā xrafstrā* « rossicci animali da preda » (Y. 34,9; = « lupi »), (corroborata dal confronto col ved. *aruṇo vṛkaḥ* « lupo rossiccio » [RV 1, 105, 18] e col gr. πολιὸς λύκος « lupo grigiastro » [K 334], forme in cui la metafora si è ormai esplicitata nel consueto lessema) sarebbe riferibile al mondo indoeuropeo, dato che questo conosceva i lupi.

La parola decisiva resta così alla paleontologia linguistica e all'archeologia preistorica, i cui risultati sappiamo bene quanto siano incerti e controversi [27]. Ma, quand'anche queste scienze pervenissero a risultati chiari e incontrovertibili, il criterio della « realtà concreta » resterebbe pur sempre tutt'altro che sicuro giacché, anche se fosse vero che non si può attribuire alla lingua poetica ciò che è estraneo alla cultura materiale di un popolo — affermazione, questa, che, non ostante la sua apparente ovvietà, ha buone probabilità di essere falsa [28] —, sarebbe pur sempre ingenua e gratuita la corrispondente

26. W. Wüst, *Zum Problem einer idg. Dichtersprache*, in *Studia Pagliaro*, vol. III, Roma 1969, p. 251 sgg. Dello stesso autore si veda anche *Dichtersprachliche Zusammenhänge zwischen Veda und Pindar*, in *Festschrift Altheim*, vol. I, Berlin 1969, p. 24 sgg. e *Von indogermanischer Dichtersprache*, München 1969.

27. Non sarebbe male rileggere ciò che scrive R. Schmitt, *Proto-Indo-European Culture and Archaeology*, in JIES 2, 1974, p. 279 sgg., polemizzando con M. Gimbutas, *Proto-Indo-European Culture: The Kurgan Culture during the Fifth, Fourth, and Third Millennia B.C.*, in *Indo-European and Indo-Europeans* (ed. G. Cardona et al.), Philadelphia 1970, p. 155 sgg. (La risposta della Gimbutas, *An Archaeologist's View on PIE in 1975*, in JIES 2, 1974, p. 289 sgg. appare scarsamente convincente).

28. Una lingua, infatti, può recepire dall'esterno un elemento del tutto estraneo alla sua cultura materiale. È tipico il caso delle lingue slave che possiedono i continuatori di uno **slonŭ* « elefante », senza che da ciò si possa dedurre che gli Slavi siano mai vissuti in territori popolati da siffatti animali; cf. H. Kronasser, *Vorgeschichte und Indogermanistik*, in *Theorie und Praxis der Zusammenarbeit zwischen den anthropologischen Disziplinen*, Horn 1961 (ri-

affermazione, secondo cui un certo elemento è da riferirsi alla lingua poetica di un dato popolo sol perché esso non è in contrasto con la sua cultura materiale. Alla base del pensiero del Wüst, cioè, sembra essere una forma di materialismo piuttosto grezzo e desueto, che vede nei fatti di lingua una mera sovrastruttura nei confronti della realtà materiale ed economica [29].

Assai più fondato appare, invece, l'invito del Thieme [30] a basarsi sulla « evidenza cumulativa », ossia a valutare se l'elemento di volta in volta *sub iudice* s'inserisca più o meno felicemente in un reticolo di elementi, formali e non formali, di già accertata indoeuropeicità. È evidente, però, che questo criterio serve allo studioso più come lume intuitivo nel cammino della ricerca che come strumento di dimostrazione, giacché sarebbe fin troppo facile osservare che in tal modo non si fa altro che trasferire la necessità di una prova dall'elemento in discussione agli elementi su cui si fonda la sua ipotizzata indoeuropeicità. In altre parole: se l'indoeuropeicità di A è affermata per l'evidenza cumulativa fornita da B, C e D, l'indoeuropeicità di B, C e D o resta indimostrata o va provata con un metodo che, se si vuole evitare un processo all'infinito, non potrà essere quello dell'evidenza cumulativa.

L'esigenza di elaborare criteri che permettano di giudicare validamente sull'effettiva indoeuropeicità di un tratto di lingua poetica, non sembra, dunque, soddisfatta finora, né, a nostro parere, potrà esserlo senza un dialogico apporto di riflessioni e di critiche da parte di tutti gli studiosi interessati a questa problematica.

Solo, quindi, in forma d'iniziale proposta vorremmo esporre, a questo punto, alcune ipotesi metodologiche.

Un primo criterio potrebbe essere costituito dall'isolatezza dell'elemento in questione nell'ambito di almeno una delle culture in cui è attestato. Così, per esempio, la molto discussa locuzione omerica νυκτὸς ἀμολγός « latte della notte » (= « chiarore notturno ») si chiarisce alla luce della cultura vedica, ove l'aurora e la notte sono abitualmente rappresentate in forma di vacche lattifere, mentre è totalmente isolata nell'ambito della cultura greca [31]. Ora, proprio questa isolatezza ci garantisce che l'immagine non può essere autonoma creazione del greco, in quanto mancavano i presupposti concettuali o analogici su cui fondarla.

Questo criterio, comunque, ha un raggio operazionale piuttosto limitato. In sostanza, ci garantisce sufficientemente contro l'eventualità di un'innovazione monoglottica, ma non va oltre. Applicandolo, per esempio, alla metafora avestica « toro dei giorni » (= « raggio dell'aurora »), già discussa in precedenza, esso ci permette di escludere che si tratti di un'innovazione avestica, giacché in questa cultura non vi è alcun rapporto fra l'aurora e i bovini, sì che l'immagine resta del tutto isolata, ma non ci consente di concludere se si tratti di una creazione indoiranica (come realmente è) o di un'eredità indoeuropea o di un prestito o di altro ancora.

Analogamente, sarei d'opinione che nella cultura celtica la metafora « pastore del popolo » per « sovrano » (metafora, del resto, attestata anche in vedico, in greco e in anglosassone) [32] non sia creazione indigena, in quanto la poesia irlandese e gallese rappresenta tradizionalmente il sovrano in forme bellicose, sanguigne, trionfalistiche, non in veste di buon pastore o di saggio amministratore del suo popolo. Ma, anche in questo caso, il criterio dell'isolatezza vale solo ad eliminare l'ipotesi dell'innovazione monoglottica.

Un altro criterio è stato già intuitivamente applicato da vari studiosi: attribuire particolare arcaicità alle concordanze germano-indiane. Ciò non rappresenta altro che una corretta applicazione della norma delle aree laterali e va conseguentemente esteso a tutte le aree che siano definibili come laterali [33]. Si osserverà, inoltre, che questo criterio è, in qualche misura, complementare a quello esaminato in precedenza: il criterio dell'isolatezza, infatti, ci garantisce contro l'eventualità di innovazioni monoglottiche, questo contro l'eventualità di un prestito; ma, si noti bene, solo di un prestito nel senso più stretto del termine — cioè, da un popolo indoeuropeo contermine —,

stampato in *Die Urheimat der Indogermanen*, ed. A. Scherer, Darmstadt 1968, p. 478 sgg.).

29. Tendenze di questo genere, ormai pienamente superate dal materialismo sul piano teorico, sopravvivono ancora, qua e là, in relazione a singoli problemi; si veda, per esempio, R. Ambrosini, T. Bolelli, E. Campanile, R. Lazzeroni, *La scuola italiana nella linguistica moderna* (*in margine a un articolo di T. B. Alisova*), in ASNP 1975, p. 903 sgg.

30. Cf. P. Thieme, *The Comparative Method for Reconstruction in Linguistics*, in *Language in Culture and Society: a Reader in Linguistics and Anthropology*, ed. D. Hymes, New York 1964.

31. Cf. R. Lazzeroni, *Su alcuni deverbali greci e sanscriti*, in SSL 11, 1971, p. 40 sgg.

32. Cf. R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, p. 283 sg. (ove, però, non si prendono in considerazione i materiali irlandesi). Sulla presenza di questa metafora in area non indoeuropea si veda anche ciò che accenniamo in *Parallèles irlandais à l'hymne avestique à Mithra*, di prossima pubblicazione in EC.

33. È interessante rilevare come la norma delle aree laterali fosse comunemente applicata anche assai prima che fosse formulata dal Bartoli; ritengo che la sua più fruttuosa applicazione nel campo dell'indoeuropeistica sia tuttora J. Vendryes, *Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique*, in MSLP 20, 1917, p. 265 sgg.

non di un prestito dal sostrato. Sappiamo bene, infatti, che anche lingue geograficamente assai lontane fra loro, come il latino e l'indiano, per esempio, hanno un sostrato sotto vari punti di vista assai simile [34].

Come si vede da queste sommarie osservazioni, non esiste, né probabilmente mai esisterà, un criterio unico e infallibile; si dovrà, piuttosto, meditare sul problema, elaborando e raffinando di continuo una pluralità di criteri, il cui uso congiunto possa alfine offrirci ampi margini di giustificata certezza. Né si tema che una rigorosa applicazione di questi criteri porti a una drastica decimazione dei materiali finora accolti dagli studiosi. Se è vero, infatti, che alcune proposte non reggeranno all'esame e andranno, quindi, accantonate, è parimenti vero che altre, oggi contestate, ne usciranno singolarmente rafforzate. Basti, a questo proposito, un esempio.

Abbiamo già accennato al fatto che dal confronto fra alcune formule germaniche e un inno atharvavedico (4,12) il Kuhn aveva dedotto e ricostruito nei suoi tratti essenziali uno scongiuro indoeuropeo per guarire un cavallo azzoppato. Più recentemente l'ipotesi di un'origine indoeuropea delle formule germaniche è stata rifiutata dall'Eis, che preferisce vedervi un prestito dalla cultura indiana [35]. La spiegazione dell'Eis non è affatto incredibile a priori; essa, però, trascura il fatto che mondo germanico e mondo indiano costituiscono due aree laterali e che nell'amplissima area intermedia non vi è alcuna delle tracce che la formula avrebbe pur dovuto lasciare, se in età storica o preistorica si fosse diffusa dalla cultura indiana a quella germanica. L'onere della prova viene in questo caso a rovesciarsi: non più il sostenitore della teoria ereditaria deve fornire ulteriori argomenti per l'indoeuropeicità della formula, ma sarebbe il suo oppositore a dover dimostrare che essa esistette un tempo lungo tutta la strada che collega l'India alla Germania [36].

Il problema metodologico resta, comunque, subordinato a quello del fine della ricostruzione. Se, come dicevamo innanzi, si deve rinunciare all'illusione di evocare in vita il fantasma della poesia indoeuropea — giacché poesia significa testo, non catalogo di stilemi o di eterogenee formulette —, lo studioso, allora, dovrà utilizzare questi materiali in vista di un diverso obiettivo: chiarire la cultura e l'ideologia in cui nacque e si svolse quella poesia.

34. Su questo tipo di sostrato si veda D. SILVESTRI, *La nozione di indomediterraneo in linguistica storica*, Napoli 1974.

35. « Die andere Möglichkeit, die Herleitung des deutschen Zauberspruchs von einem indischen, gewinnt demgegenüber an Wahrscheinlichkeit, je mehr sich in der Sprachwissenschaft die Wellentheorie und in der Märchenforschung der Wanderungsbegriff als fruchtbar erweisen » G. Eis nel lavoro citato a n. 14, p. 18.

36. Si veda, invece, con quanta prudenza e quanto equilibrio il motivo del duello fra padre e figlio, che è alla base del *Hildebrandslied* e che presenta una simile problematica (ereditario o prestito dall'Oriente?), sia stato trattato da W. BELARDI, *Capitoli di grammatica dell'alto tedesco antico*, Napoli 1963, p. 45 sgg.

Questo punto richiede, a sua volta, una precisazione preliminare: quale concetto di poesia possa attribuirsi al primitivo mondo indoeuropeo. Qui le concordanze fra la cultura indiana e quella celtica, confortate in varia misura da testimonianze diffuse in tutto il mondo indoeuropeo, permettono una ricostruzione sicura e univoca. Il quadro che ne risulta, mostra un concetto di poesia totalmente diverso da quello cui siamo avvezzi.

Nel mondo occidentale — e non da oggi — la poesia si configura come caratterizzata da tre elementi essenziali: individualismo, creatività e teoreticità; intendiamo, cioè, dire che la poesia è concepita come opera di un ben determinato individuo (e, dunque, non di una collettività), come creazione ex novo di un universo fantastico che prima non esisteva (e in cui, dunque, tutto il preesistente può essere assunto solo a livello di materiale) e come opera non immediatamente finalizzata a scopi pratici (non pratica, dunque, se non nella misura in cui teoria e prassi reciprocamente s'implicano).

Nella società indoeuropea si presenta una situazione completamente opposta: la poesia qui è concepita come fatto né individuale, né creativo, né teoretico. Cerchiamo di analizzare meglio queste affermazioni.

Si dovrà, innanzi tutto, muovere dal fatto che nel mondo celtico, fino ad epoca recente, la poesia non è attività eslege e individualistica, ma si svolge nell'ambito di una « corporazione » cui si accede dopo un preciso corso di studi.

Il ragazzo che vuol divenire poeta (non parliamo, naturalmente, di « vocazione »), nell'Irlanda dell'alto medioevo [37], frequenta per dodici anni la scuola di un poeta; qui egli apprende e impara a riprodurre, fra l'altro, i contenuti e le forme tradizionali della poesia, secondo schemi assolutamente costanti e obbligatori, sì che il suo linguaggio poetico ne resterà fatalmente condizionato: in lui risuonerà costantemente la voce della tradizione. Ciò, sul piano pratico, comporta l'assoluta impossibilità di una critica attribuzionistica. Noi possiamo stabilire, sì, l'età in cui un testo fu scritto, ma non ci avviene mai di potere attribuire un insieme di testi ad un medesimo autore su basi meramente stilistiche: la ragione è che in una data epoca e in un dato genere letterario tutti i testi presentano analoghe peculiarità di lingua e di stile.

37. Ci fondiamo qui sulla seconda *mittelirische Verslehre*, edita da R. Thurneysen, in *Mittelirische Verslehren*, Leipzig 1891, p. 29 sgg.

Al termine dei suoi studi il novello poeta esercitava la sua professione, ma pur sempre secondo i rigidi binari di una tradizione in cui tutto era già previsto e codificato [38]. Ciò, infatti, che meglio caratterizza il poeta celtico, è il suo costante operare all'interno di una struttura, che non aveva fondamenti giuridici, come i *collegia* romani o le corporazioni medioevali, ma che si reggeva unicamente sull'autorità della tradizione. Tale tradizione, certo, non era totalmente immutabile, giacché è obiettivamente impossibile tenere un'istituzione al riparo del divenire storico; è evidente, però, che il tasso d'innovazioni era estremamente basso e che, per di più, le innovazioni stesse tendevano spesso ad assumere la maschera della più veneranda tradizione: è sintomatico che un tariffario poco più antico del sec. XI venga esplicitamente riferito all'epoca di Amorgein, il più antico poeta della mitica storia irlandese [39].

Il lettore moderno dovrà stare attento a non tradurre in termini di valutazione estetica questo costante prevalere della tradizione sull'individuo; dovrà, piuttosto, sforzarsi di capire un tipo di poesia per lui nuovo e diverso, in cui la capacità dell'artista sta non tanto nel creare qualcosa *ex novo* quanto, piuttosto, nello scegliere e nel combinare fra gli infiniti elementi, contenutistici e formali, che la tradizione gli offriva attraverso la mediazione della scuola.

In una scuola di poesia partivano chiaramente avvantaggiati i figli dei poeti, come quelli che avevano fino dall'infanzia nell'orecchio le regole e la prassi poetica. Nulla di strano, quindi, se in Irlanda, fino al crollo dell'indipendenza, s'incontrano famiglie di poeti la cui scelta professionale si perdeva nella notte dei tempi: gli O'Daly vantavano un capostipite che sarebbe stato discepolo, in poesia, di san Colmán (morto nel 604); l'arte poetica, cioè, si sarebbe tramandata in questa famiglia, di padre in figlio, per circa un millennio [40]. L'insegnamento scolastico s'intreccia, dunque, strettamente con quello familiare, né in ciò vi è contraddizione alcuna, dato che la scuola s'identificava con la casa del maestro.

Dato il carattere rigorosamente tradizionalistico di questa poesia, chiedersi quali fossero i programmi d'insegnamento significa anche sapere quali tematiche fosse chiamato a svolgere il futuro poeta.

38. Sulle strutture gerarchiche dei poeti si veda, per esempio, G. MURPHY, *Bards and Filidh*, in Éigse 2, 1940, p. 200 sgg.

39. Questo tariffario, contenuto nella seconda *mittelirische Verslehre* § 93, è edito in K. MEYER, *Miscellanea Hibernica*, Urbana 1916, p. 21 sgg. e in E. CAMPANILE, *Antica lirica irlandese*, Napoli 1970, p. 175 sgg.

40. Sugli O'Daly dà notizie D. HYDE, *A Literary History of Ireland*, London 1899, passim. Sulle famiglie irlandesi di poeti si veda anche Pr. MAC CANA, *The Rise of the Later Schools of filidheacht*, in Ériu 25, 1974, p. 126 sgg.

Noi fortunatamente ancora possediamo i programmi che, intorno all'anno 1000, seguivano gli studenti irlandesi nel loro dodicennio di studio [41]. Essi consistono sostanzialmente in un enorme numero di racconti e poesie appresi a memoria, nello studio degli elementi formali della poesia (metrica, grammatica, lessico poetico, retorica etc.) e nell'approfondita conoscenza di materie che certamente oggi non connetteremmo alla poesia: magia, medicina, diritto, toponomastica, storia, tradizioni locali, genealogie.

Tutti questi materiali, a prima vista così disparati, erano messi in opera e unificati dal poeta nella sua concreta attività di professionista. Essa si svolgeva peregrinando di corte in corte, giacché gli unici clienti del poeta erano i principi, che soli disponevano dei mezzi economici necessari alla retribuzione del poeta e al mantenimento del suo numeroso séguito (mogli, figli, servi, discepoli) e che soli erano interessati al prestigio e all'utilità che alla loro casata veniva dalla presenza, più o meno lunga, di un poeta.

In veste di ospite riccamente retribuito, dunque, il poeta allietava il suo signore e la sua gente con la copia di racconti e poesie che fermamente conservava nella sua memoria, celebrava con inni di lode la grandezza del principe e dei suoi antenati (poesia eulogistica), fungeva da apprezzato consigliere in materia giuridica, curava i mali con l'aiuto di formule magiche, praticava incantesimi e, in età precristiana, era certamente l'unico detentore degli elementi verbali che si accompagnavano ad ogni atto di religione.

Il poeta di tale tipo non è affatto poeta nel senso moderno della parola, o lo è solo in misura piccola e quasi incidentale. Egli, in realtà, è l'uomo che domina l'arte della parola in tutte le sue possibili finalizzazioni: è, cioè, sacerdote, giurista, medico, storico, incantatore, apologeta della struttura aristocratica della società indoeuropea, unico conservatore delle sue più vetuste tradizioni.

In queste attività di ordine schiettamente pratico parrebbe quasi non esservi posto per la poesia, quale noi oggi la intendiamo; e se essa talora fiorisce ugualmente, ciò dipenderà più dall'essere essa esigenza incoercibile dell'uomo che da consapevole volontà artistica.

L'istituto del poeta itinerante si somma con quello del poeta di corte; né fra i due v'è contraddizione. Il poeta, infatti, apportava a una corte tale utilità e tale prestigio che ogni principe, quando avesse

41. Si abbia presente che, in ciò che concerne i particolari, ciò che si dice qui, è valido solo per l'Irlanda medioevale; ma, nelle sue linee più generali — le uniche che, in realtà, c'interessino — il quadro è valido per tutta la cultura celtica. Nel testo, per esempio, parliamo di una scuola della durata di dodici anni; in Gallia, dice Cesare (B.G. 6, 14), gli studi druidici durano anche venti anni: i particolari, dunque, divergono, ma l'elemento essenziale, l'esistenza di una scuola, è comune ad entrambe le tradizioni culturali.

i mezzi necessari, era portato ad assicurarsene in permanenza i servigi. In ogni caso, però, la figura del poeta di corte non deve essere vista in termini modernamente burocratici, come quella di un impiegato stabile; in qualsiasi momento, al contrario, il rapporto fra prìncipe e poeta poteva rompersi e quest'ultimo si trasferiva presso altri signori, non senza possibilità di pentimenti e di ritorni all'ovile. Il poeta di corte, in sostanza, non è altro che un poeta itinerante che si sofferma assai a lungo presso un signore [42].

Se ora dall'Irlanda medioevale ci trasferiamo nell'India antica, troveremo una situazione assai simile a quella ora descritta.

Qui in età antica non si ha traccia di scuole poetiche aperte a tutti ma, come avveniva anche in Irlanda, la poesia si tramanda e si esercita nell'ambito di una struttura familiare, ove tradizioni, insegnamenti tecnici e conoscenza di testi si tramandano di padre in figlio.

Gli schematici commentari che accompagnano i Veda, ci conservano, per esempio, i nomi delle sei famiglie cui si devono sei libri del Rgveda, dal secondo al settimo: Gṛtsamada, Viśvāmitra, Vāmadeva, Atri, Bharadvāja e Vasiṣṭha; ma anche dagli altri libri si desume facilmente l'esistenza di famiglie di poeti: così, Kakṣīvat (autore di 1, 116-126) era figlio di Dīrghatamas (autore di 1, 140-164) figlio, a sua volta, di Ucathya (autore di 9, 50-58) [43].

Ma, più ancora che da questi commentari, l'evidenza di una poesia « familiare » balza dal testo stesso di alcuni inni del Rgveda, ove il più o meno mitico progenitore di ogni famiglia è ricordato e glo-

42. Sulla figura del poeta di corte nella cultura celtica è tuttora fondamentale J. VENDRYES, *La poésie de cour en Irlande et en Galles*, in *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris 1952, p. 209 sgg. Sulla cultura e la poesia celtica (ma, soprattutto, irlandese) ci limitiamo a segnalare qualche lavoro: M. DILLON, *The Archaism of Irish Tradition*, London 1947; *Early Irish Literature*, Chicago 1948, p. 171 sgg.; *Early Irish Society*, Dublin 1963; A. D. REES, *Modern Evaluations of Celtic Narrative Tradition*, in *Proceedings of the 2nd Intern. Congress of Celtic Studies*, Cardiff 1966, p. 31 sgg.; E. KNOTT and G. MURPHY, *Early Irish Literature*, London 1966, p. 60 sgg.; F. LE ROUX, *Introduction générale à l'étude de la tradition celtique*, in Ogam 19, 1967, p. 269 sgg.; M. DILLON and N. CHADWICK, *The Celtic Realms*, London 1967; N. CHADWICK, *Dreams in Early European Literature*, in *Celtic Studies* (*Essays in Memory of A. Matheson*), London 1968, p. 33 sgg.; P. GAECHTER, *Die Gedächtniskultur in Irland*, Innsbruck 1970; G. TURVILLE-PETRE, *On the Poetry of the Scalds and of the Filid*, in Ériu 22, 1971, p. 1 sgg.; P. MAC CANA, *Conservation and Innovation in Early Celtic Literature*, in EC 13, 1972, p. 61 sgg.; W. MEID, *Dichtkunst, Rechtspflege und Medizin im alten Irland. Zur Struktur der altirischen Gesellschaft*, in *Gedenkschrift Güntert*, Innsbruck 1974, p. 21 sgg.

43. Cf. E. CAMPANILE, CH. ORLANDI e S. SANI, *Funzione e figura del poeta nella cultura celtica e indiana*, in SSL 14, 1974, p. 228 sgg.

rificato dai suoi discendenti [44] e ove continue sono le allusioni a un tesoro di conoscenze e di poesia tramandato dagli antenati: « grazie alla mia discendenza io spezzo (gli ostacoli) con le mie parole: da mio padre Gotama mi è stato tramandato questo » (4,4,11) [45], « io ho avuto da mio padre in eredità la conoscenza della verità » (8,6,10) [46], « la nostra antica poesia dei padri » (3,39,2) [47], « noi parliamo grazie alla nostra discendenza dall'antico padre » (1,87,5) [48]. Altrove (10,8,8) questo insieme di conoscenze è definito « armi paterne » (*pitryāṇy āyudhāni*); è interessante, ma del tutto casuale, il fatto che un'analoga metafora militaresca ricorra anche nell'antica poesia irlandese [49].

Che i poeti indiani, esattamente come i loro colleghi celtici, esercitassero la loro professione girando di corte in corte, risulta da molteplici allusioni testuali; qui basti citarne una dal Mahābhārata, ove si dice che, in occasione delle nozze della figlia di un re, « verranno da tutte le regioni mimi, maghi, attori, *poeti*, pugili molto forti » [50]. Qui si osserverà che il poeta iterante è ormai caduto a un livello sociale assai basso, se lo si affianca ad attori e a saltimbanchi; ciò che in questo passo c'interessa, però, è il permanere di tale sua antica caratteristica.

Anche in India, inoltre, esisteva un poeta di corte; tale doveva essere in origine il *purohita-* che, specializzatosi poi in attività sacerdotali, divenne in sostanza un influentissimo cappellano di corte [51],

44. Uno di siffatti inni celebrativi dell'antenato è analizzato di R. N. DANDEKAR, *The Two Births of Vasiṣṭha. A Fresh Study of Rgveda VII. 33. 9-14*, in *Gedenkschrift Güntert* cit., p. 223 sgg.

45. *maho rujāmi bandhutā vacobhis tan mā pitur gotamād anv iyāya.*

46. *aham id dhi pituṣ pari medhām ṛtasya jagrabha.*

47. *asme sanajā pitryā dhīḥ.*

48. *pituḥ pratnasya janmanā vadāmasi.*

49. Il poeta Colmán mac Lénéni, morto nel 604, così concettosamente poetava: « Merlo innanzi a cigno, peso lieve innanzi a peso grave... tale una *spada* innanzi alla *mia spada* »; cioè, fuori di metafora: « La mia poesia, rispetto a quella di un altro qualsiasi poeta, è come un cigno rispetto a un merlo etc. ». I frammenti di questo poeta sono editi in R. THURNEYSEN, *Colmán Mac Lénéni und Senchán Torpéist*, in ZCPh 19, 1933, p. 193 sgg.

50. Mbh. 1, 175, 16: *naṭā vaitālikāścaiva nartakāḥ sūtamāgadhāḥ / niyodhakāśca dešebhyaḥ sameṣyanti mahābalāḥ.*

51 Si consideri che il termine *purohita-* vale semplicemente « collocato in posizione precipua, elevata » e non ha, quindi, alcuna specifica connotazione sacrale. Il suo corrispondente avestico, *paraδāta-*, è titolo onorifico del principe Haošyaŋha.

e tali, in età più recente, furono chiaramente gli autori delle elaboratissime iscrizioni celebrative dei sovrani Gupta [52].

Che il poeta indiano, esattamente come il suo collega celtico, esercitasse anche funzioni di mero intrattenimento, recitando racconti e poesie da lui conosciuti a memoria, è ugualmente pacifico: all'inizio del Mahābhārata (1,1,1) il poeta Ugraśravas (figlio del poeta Lomaharṣaṇa!) è ricordato come « dotto in antiche storie e leggende » (*sūtaḥ paurāṇikaḥ*).

Che le prestazioni del poeta indiano venissero retribuite generosamente, risulta dai testi stessi. L'onorario, quando ricompensava attività sacerdotali, assumeva il nome di *dakṣiṇā*: termine e concetto sono presenti già nel Rgveda; ma anche la poesia eulogistica e le altre attività proprie del poeta ricevevano una copiosa ricompensa [53].

I campi in cui il poeta indiano esercitava la propria attività, sono gli stessi del poeta celtico: sono, cioè, largamente esorbitanti da ciò che oggi noi intendiamo per poesia. Il poeta indiano, come quello celtico, è, in altre parole, il conservatore e il professionista della parola: egli è per definizione competente in tutti gli ambiti ove la parola è, o è ritenuta essere, operativa.

Questa congruenza tra cultura indiana e cultura celtica — congruenza che talora si spinge fino ai più minuti particolari [54] — non può chiaramente essere frutto del caso: essa può spiegarsi solo in termini di comune eredità.

Ciò non significa che noi dovremo attribuire acriticamente alla cultura indoeuropea tutto ciò che troviamo in quella indiana o celtica. Si tratterà, piuttosto, di enucleare gli elementi comuni e sostanziali, di là da quelle divergenze e quegli sviluppi che sono dovuti ad autonoma evoluzione storica e che talora avvengono addirittura sotto i nostri occhi.

Si prenda, per esempio, la funzione religiosa del poeta. In Irlanda, secondo una tradizione che può errare nei particolari ma è vera nel-

52. Le iscrizioni dei Gupta sono edite in *Corpus Inscriptionum Indicarum*, vol. III (2nd ed.), Varanasi 1963. Si noti che i veri autori di queste iscrizioni non sono certamente gli altissimi funzionari che le firmano — essi ne sono, piuttosto, i promotori e i finanziatori —, bensì sconosciuti poeti di corte.

53. Si veda, per esempio, RV 6, 27, 8: *dūṇāśeyaṃ dakṣiṇā pārthavānām* « difficile a guadagnarsi è la *dakṣiṇā* dei Pārthava ».

54. Pr. Mac Cana (*An Archaism in Irish Poetic Tradition*, in Celtica 8, 1968, p. 174 sgg.) ricorda che, ancora all'inizio del '600, fra gli « strani » usi irlandesi (strani soprattutto agli occhi degli osservatori inglesi) vi era quello per cui la sposa novella doveva donare il suo migliore abito al poeta di corte. In realtà, se consideriamo che nell'India vedica allo stesso dono ha diritto il bramino che durante il rito nuziale canta l'inno a Sūryā, diviene evidente che l'uso irlandese è un relitto dell'epoca precristiana in cui il poeta prendeva sacerdotalmente parte al matrimonio.

la sostanza, i poeti furono costretti a rinunciare ad ogni attività magica e sacerdotale — cioè, più semplicemente, anticristiana — in seguito al concilio di Druim Cét (circa 590). Tale notizia non va, naturalmente, presa alla lettera, in quanto vi sarà stato chi già prima, convertitosi, avrà cessato di praticare le arti magiche e la religione pagana, così come certamente vi fu chi, anche dopo il concilio, perseverò nelle vecchie pratiche o nascostamente o sotto il velo di una superficiale cristianizzazione: ancora nel nostro secolo sono state raccolte in territorio celtico formule sicuramente antichissime, spesso mal camuffate come preghiere a qualche santo cristiano. Ma, nel complesso, è storicamente vero che verso il sec. VI, in concomitanza con la cristianizzazione dell'isola, non vi fu più spazio operativo né libertà d'azione per i continuatori di una tradizione culturale precristiana i quali, quindi, furono costretti a volgersi in misura assai maggiore che nel passato a campi di attività e a tematiche ideologicamente meno compromettenti.

In India, fino dall'età vedica, il sacerdozio appare costituito in forma autonoma e ben strutturata, né vi è motivo di supporre che i poeti di cui parla il Mahābhārata (nel passo citato a n. 50), messi allo stesso livello dei mimi e dei pugili, abbiano mai esercitato funzioni sacerdotali. Ma il fatto stesso che tutti i più antichi testi religiosi e rituali siano in versi — e lo stesso vale per il diritto, la magia, la medicina e così via — mostra l'inscindibile legame che originariamente univa la poesia ad altri campi d'attività da cui solo in seguito venne a separarsi.

La scissione fra attività poetica e attività sacerdotale — da intendersi nel senso di un'autonoma specializzazione in India e di un totale rivolgimento in Irlanda — si realizza qui in piena età storica, là in età predocumentaria; ma la realtà preistorica da cui prendono le mosse questi diversi sviluppi storici, è esattamente la medesima: un'indifferenziata unità di tutte le attività verbali, che si concretizza nella persona del poeta. Questo quadro, infine, apparirà ulteriormente convalidato, se consideriamo, per esempio, che ugualmente in versi sono gli incunaboli della religione avestica, così come la prima testimonianza di quella germanica è data dai *carmina antiqua* di cui parla Tacito nel secondo capitolo della *Germania*.

Muovendo dalla realtà indubitabile di questa peculiarissima prassi poetica in età predocumentaria, nei successivi capitoli noi non riprenderemo ancora una volta in esame le formule e i frammenti finora ricostruiti o ipotizzabili — lavoro che è già stato svolto in maniera eccellente dallo Schmitt —, bensì tenteremo, piuttosto, un'analisi dei fatti culturali, sociologici e ideologici che, lungo un amplissimo arco di tempo, costituirono il quadro e, insieme, le premesse di questa « poesia ».

Più che mai, dunque, in questo genere di ricerca, ci terremo liberi dall'ipoteca di fondare il nostro ragionamento solo su confronti confortati da identità etimologica; e ciò non solo per i motivi ovvi che abbiamo precedentemente esposto, ma, più in generale, per l'obiettivo stesso della nostra indagine che, mirando alla ricostruzione dei tratti oggi recuperabili di una cultura preistorica, assume di necessità un carattere essenzialmente fattuale e contenutistico [55].

55. Converrà qui ricordare brevemente alcune riserve o critiche che sono state avanzate al concetto stesso di lingua poetica indoeuropea; ne parliamo in nota, in quanto esse ci sembrano tali da richiedere alcune precisazioni, ma non da precludere la via a un'indagine su questo problema. H. HUMBACH (*Indogermanische Dichtersprache*?, in MSS 21, 1967, p. 21 sgg.) osserva giustamente che certi elementi della lingua poetica indoeuropea sono bene attestati anche fuori dell'area indoeuropea. Ma da ciò, a nostro parere ed anche in piena coerenza con la linea di pensiero manifestata dal Humbach, può trarsi solo la conclusione che è necessario un attento studio dei singoli elementi di questo linguaggio per chiarire, caso per caso, quale ne sia l'origine e la storia; il che, per esempio, abbiamo tentato di fare noi stessi, a proposito di un paio di stilemi attestati in avestico e in irlandese, nell'articolo *Parallèles irlandais à l'hymne avestique à Mithra*, in EC cit.

F. ALBANO LEONI (*Quelques observations sur la Indogermanische Dichtersprache*, in SL 22, 1968, p. 124 sgg.), recensendo il volume dello Schmitt, parrebbe proclive ad ammettere un comunitario linguaggio poetico solo fra il greco e l'ario (*Le discours revêt une autre importance lorsqu' il se borne au milieu greco-arien: là la communauté de caractéristiques formelles, dont nous venons de parler, est présente d'une façon indéniable: il s'agit là, en effet, d'un* corpus *limité, construit sur un matériel lexical qui présente parfois des congruences étymologiques surprenantes, et toujours des congruences sémantiques; les mots, ou du moins leurs associations, montrent une fréquence très basse, en grec comme en ancien indien. En outre, chez Homère comme dans les Védas, l'aspect formulaire est présent dans les expressions étudiées: c'est à dire que l'épithète n'a pas de fonctions distinctives et ne répond pas à une situation actuelle*, p. 127 sg.). Ma tale particolare affinità tra la tradizione greca e quella indiana in parte dipende dall'eccezionale antichità delle loro attestazioni (e in questo caso antichità vorrà dire anche arcaicità, cioè conservazione di elementi comunitari antichi), in parte è dovuta al fatto contingente che molti studiosi interessati al problema della lingua poetica indoeuropea erano soprattutto grecisti e sancritisti. Se l'Albano Leoni avesse avuto presenti, per esempio, ricerche recenti di celtisti come il Binchy o il Dillon o il Watkins, avrebbe dovuto fortemente moderare il suo giudizio; e, in realtà, la maggiore esigenza attuale in questo campo di studi è proprio quella di utilizzare maggiormente tradizioni linguistiche rimaste finora ai margini (in questa direzione, per esempio, R. GUSMANI, *Le iscrizioni poetiche lidie*, in *Studi Stella*, Trieste 1975, p. 255 sgg.).

IL POETA COME PROFESSIONISTA

Se il poeta di tipo indoeuropeo è, innanzi tutto, il tecnico e il professionista della poesia — termine, comunque, da intendersi nel senso latissimo che delineavamo nel precedente capitolo —, è naturale attendersi che nel suo linguaggio poetico si rifletta in qualche misura l'immagine o il concetto che egli stesso aveva di questa sua funzione.

Ora, già nel 1878 il Darmesteter rilevò che in varie tradizioni linguistiche arcaiche la radice verbale designante il costruire in legno — con riferimento, dunque, all'attività del carpentiere e del falegname — viene talora usata anche in relazione all'operare verbale e poetico [1]. In vedico, per esempio, sono comuni locuzioni come « fabbricare parole, canti di lode, formule magiche, strofe etc. » (*takṣ- vacas-, stoma-, brahman-, mantra-* etc.), in avestico *vacastašti-* (alla lettera: « fabbricazione di parole ») designa il testo di un inno, in greco Pindaro chiama i poeti « abili carpentieri » (τέκτονες σοφοί, *Pyth.* 3, 113) [2].

A questo punto, però, sarebbe opportuno non fermarsi al riconoscimento di una peculiarità lessicale del linguaggio poetico indoeuropeo, bensì andare avanti e chiedersi quali fossero le premesse ideologiche di questa metafora. Il problema si risolve, a nostro parere, attraverso una rilettura di alcuni passi vedici:

— « questo discorso, bene augurandosi, hanno per te fabbricato i discendenti di Āyu, come abile artigiano (fabbrica) un carro » (RV 1, 130, 6) [3];

— « questo canto, o possente, io ho per te fabbricato come abile artigiano (fabbrica) un carro » (ib. 5, 2, 11) [4];

— « queste salutari preghiere, che noi fabbricammo a guisa di carri, siano rafforzatrici degli Aśvin » (ib. 5, 73, 10) [5];

— « facemmo, o Aśvin, questa vostra lode; l'abbiamo fabbricata come i Bhṛgu (fabbricano) un carro » (ib. 10, 39, 14) [6].

1. J. DARMESTETER, *Une métaphore grammaticale de la langue indo-européenne*, in MSLP 3, 1878, p. 319 sgg. (= *Etudes iraniennes*, vol. II, Paris 1883, p. 116 sgg.).

2. Per una discussione di tutto il materiale si veda R. SCHMITT, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit*, Wiesbaden 1967, p. 296 sgg.

3. *imāṃ te vacaṃ vasūyanta āyavo ratham na dhīraḥ svapā atakṣiṣuḥ.*

4. *etaṃ te stomaṃ tuvijāta vipro ratham na dhīraḥ svapā atakṣam.*

5. *imā brahmāṇi vardhanāśvibhyāṃ santu śaṃtamā yā takṣāma rathāṁ iva.*

6. *etaṃ vāṃ stomam aśvināv akarmātakṣāma bhṛgavo na ratham.*

Da questi passi risulta chiaro che a fondamento della metafora « fabbricare parole, canti, preghiere etc. » vi è, in realtà, un paragone: l'attività del poeta è comparata a quella del carpentiere.

Ma cosa avevano in comune il lavoro del poeta e quello del carpentiere? Quale interna analogia intende sottolineare il paragone?

Se abbiamo presenti le caratteristiche storiche del poeta indoeuropeo, sarà evidente che l'analogia tra le due attività sta nel loro carattere tecnico e, insieme, conservativo. Sia il poeta che il carpentiere svolgono un'opera che si apprende da un maestro, che richiede conoscenza e fedele applicazione d'infinite « regole dell'arte », che non tollera fantasie individuali, che ha un'importante e precisa funzione sociale. Un canto ben costruito è simile a un carro che il carpentiere può costruire solo ripetendo e conservando una scienza ben più antica di lui, una scienza che ignora l'individualismo e l'innovazione o li ammette normalmente in misura pressoché impercettibile.

Tale metaforica identità è esplicita anche nella poesia celtica. Osservava sir Ifor Williams nelle sue *Lectures on Early Welsh Poetry*: « I poeti gallesi si definivano carpentieri del canto, *seiri gwawd* o *seiri cerdd* e proclamavano propri tutti gli strumenti e i termini tecnici di chi lavora il legno, come l'ascia, il coltello e la squadra. Quando un rivale imitava i loro temi o la loro tecnica, essi gli dicevano seccamente di andare con la sua ascia nel bosco e di prenderne il suo legno » (p. 7).

Una siffatta analogia, naturalmente, legava il poeta non solo al carpentiere, ma a qualsiasi altro artigiano la cui opera presenti simili caratteristiche tecniche di apprendimento e di esercizio.

Ciò spiega, quindi, perché in RV 5, 29, 15 il poeta sia paragonato contemporaneamente al carpentiere e al tessitore: « a guisa di vesti splendide e ben fatte, io, bene augurando, ho fabbricato quest'inno come un abile artigiano (fabbrica) un carro »[7]. Senza più riferimenti al carpentiere, il paragone con l'arte del tessere si esplica pienamente in RV 1, 61, 8: « a lui, a Indra, le spose degli dèi tesserono durante la lotta col drago un inno di lode »[8]. La presupposta equivalenza fra l'attività del poetare e quella del tessere è evidente anche in RV 2, 28, 5: « non mi si spezzi il filo mentre io tesso la preghiera »[9].

7. *vastreva bhadrā sukṛtā vasūyū ratham na dhīraḥ svapā atakṣam.*

8. *asmā id u gnāš cid devapatnīr indrāyārkam ahihatya ūvuḥ.*

9. *mā tantuš chedi vayato dhiyam me.*

La metafora del tessere non è limitata all'antico indiano; essa ricorre altresì in greco[10] e in antico inglese[11], mentre è già totalmente istituzionalizzata in avestico, ove *vaf-* vale non più « tessere », bensì « celebrare con canti o lodi ». In alcuni parlari iranici d'età media e moderna i continuatori di *vaf-* significano semplicemente « parlare »; già in avestico, del resto, *vafu-* è « formula magica »[12].

Noteremo ancora, né ci pare che sia stato finora osservato, che essa è bene attestata anche nel mondo celtico; il più antico esempio se ne ha nell'arcaicissimo *Amra Choluimb Chille*: « Il maestro tessé la parola »[13].

Se carpentiere e tessitore[14] sono le figure in cui il poeta più naturalmente trovava il termine di confronto per la sua attività, ciò probabilmente dipendeva dall'alto tecnicismo della loro opera; ma è importante rilevare come, al limite, qualunque indeterminato artigiano potesse rappresentare una figura in cui il poeta si riconosceva: « come un artigiano dalle esperte mani (fa) con fine intelletto la sua opera, così io preparo l'inno, che sia acconcio alle riunioni » poteva dire un poeta vedico (RV 1, 64, 1)[15].

La caratteristica prima di un professionista sta nell'esercitare a pagamento il suo lavoro. Nel lessico celtico ancora sussiste una spia di questo primitivo carattere professionale del poeta.

In gallese il termine *cerdd* vale sia « lavoro, professione » che « poesia, opera poetica, musica »; il suo corrispondente in antico irlandese, *cerd*, designa sia l'artigianato che il mestiere di poeta (e, in forma individualizzata, sia l'artigiano che il poeta). Ora, da un punto di vista etimologico, l'unico corradicale certo di queste voci[16] è il gr. κέρδος « guadagno, mestiere redditizio »; è evidente, cioè, che in origine la poesia veniva definita alla stregua di qualunque altra attività artigianale, come lavoro che produce un reddito.

10. La metafora è già omerica: ἀλλ' ὅτε δὴ μύθους καὶ μήδεα πᾶσιν ὕφαινον (Γ 212).

11. Un esempio in Cynewulf, *Elena* 1238: *wordcræft wæf* « ho tessuto poesia ».

12. Cf. M. Durante, *Ricerche sulla preistoria della lingua poetica greca. La terminologia relativa alla creazione poetica*, in RALinc 15, 1960, p. 231 sgg.

13. *Fāig ferb fithir*, ACC (ed. Stokes), § 52.

14. Per un ulteriore probabile esempio di tale metafora in vedico si veda D. Maggi, *Nota sul verbo vedico* taṁsayate, in SSL 16, 1976, p. 195 sgg.

15. *apo na dhīro manasā suhastyo giraḥ sam añje vidathesv abhuvaḥ.*

16 Si osserverà che questo rapporto etimologico, mentre è pacifico per i celtisti (cf. Pedersen, VGKS § 28, 1; I. Williams, *Lectures on Early Welsh Poetry*, Dublin 1944, p. 6 etc.), lo è assai meno per gli indoeuropeisti, che non hanno immediatamente presente la connessione, ovvia ancora in piena età storica nel mondo celtico, fra poesia e guadagno.

Questa osservazione etimologica è interessante, in quanto prova la reale antichità di una situazione; ma ben più ampio e dettagliato è il materiale che ci documenta la professionalità del poeta in epoca storica e che ci permette di giungere a conclusioni anche per l'età predocumentaria.

Nel mondo celtico il diritto del poeta ad una retribuzione è costante e incontestato. Abbiamo perfino un tariffario irlandese, assai antico, ove gli onorari sono minuziosamente stabiliti in rapporto al tipo di prestazione (che, a sua volta, era connessa al grado gerarchico del poeta):

> O Amorgein splendido e ammirabile,
> affinché tu conosca le suddivisioni
> della parola dei poeti venerandi:
> fatti dare una giovenca adulta
> per una *dían* dalla salda struttura;
> hai diritto ad una bianca vacca gravida
> per il nobile dono di un *sétnad*;
> chiederai una vacca del tutto degna di lode
> per accurati *laídi* accuratamente composti;
> un cavallo del valore di due vacche da latte
> (rapido sia il suo galoppo!) per una nobile *emain*;
> quattro belle volte ci sarà una vacca
> per un'*anair* a regola d'arte;
> cinque vacche per ogni grande *nath*;
> (e non siano magri i loro corpi);
> un carro del valore di una schiava per ogni *anamain* [17].

Il rispetto di questa o di consimili tariffe si basava unicamente sulla forza della tradizione che imponeva di retribuire il poeta. Poteva, però, accadere che un principe, per avarizia o ignoranza, ricompensasse il poeta in misura inadeguata; in questo caso al professionista defraudato non restava che vendicarsi con l'arma temibilissima della satira [18]:

> ho udito
> che non dà cavalli in cambio di canti;
> dà ciò che gli è congeniale:
> una vacca [19].

Ora, se dal mondo irlandese ci spostiamo a quello indiano, troveremo una situazione decisamente simile.

17. Abbiamo pubblicato il testo di questo tariffario in *Antica lirica irlandese*, Napoli 1970, p. 175 sgg.

18. Varie osservazioni sulla poesia satirica in più culture antiche in D. WARD, *On the Poets and Poetry of the Indo-Europeans*, in JIES 1, 1973, p. 127 sgg.

19. Testo e traduzione nell'opera citata a n. 17. La strofa (anonima e risalente al sec. IX) ha uno schema metrico tipico della poesia satirica, che ricevette dagli antichi metricologi il nome di *deibide baisse fri tóin* « strofa con rime baciate a sculaccione ».

Qui, come già accennavamo nel capitolo precedente, il poeta-sacerdote già in età vedica ha diritto a una ricompensa, chiamata *dakṣiṇā*: « a Vyašva e alla sua gente, ebbri di Soma, venga la *dakṣiṇā* del discendente di Narya, dono cospicuo » (RV 8, 24, 29) [20].

Il termine *dakṣiṇā* si riferisce all'attività poetico-sacerdotale, anche se talora sotto il velo dell'inno sacro traluce la realtà effettiva della poesia eulogistica; tale, per esempio, è il caso di RV 6, 27 che, sotto le apparenze di un inno a Indra, celebra in realtà la vittoria dell'imperatore Abhyāvartin su Turvaša re dei Vṛcīvat e si conclude con l'esaltazione della generosissima *dakṣiṇā* ricevuta dal poeta: « o Agni, il generoso imperatore Abhyāvartin mi dona due cavalli col carro e venti tori con le relative femmine; (ma) difficile a guadagnarsi è la *dakṣiṇā* dei Pārthava » [21].

Ma, se pur senza il nome di *dakṣiṇā*, un prezzo era dovuto al poeta per ogni sua prestazione, anche, quindi, per la poesia eulogistica. Nel Harivamša, per esempio, si legge che, dopo essere stato celebrato da due poeti « l'ampio signore delle creature (= il re), compiaciuto della fine della loro lode, donò una regione paludosa al *sūta* e la provincia di Magadha al magadhese » [22].

Per di più, le grandi cerimonie religiose promosse dai prìncipi, comportavano di necessità, oltre all'elemento meramente religioso, elementi di esaltazione e di celebrazione del principesco offerente, sì che l'attività sacerdotale del poeta si svolgeva, in realtà, su due binari paralleli: lode del dio e lode del prìncipe.

Il Horsch [23] ha raccolto una serie di strofette antichissime in cui si esalta la generosità dispiegata dai sovrani in occasione di sacrifici; eccone alcune:

— « Pāñcāla, signore dei Krivi, offrì in Parivrakā un vigoroso cavallo (al dio) e un onorario di 100.000 (capi di bestiame ai sacerdoti) » [24];

— Quando Ṛsabha Yājñatura fece il sacrificio, i bramini, divenuti ricchi col sacrificio del cavallo, si divisero fra loro l'onorario » [25];

20. *ā nāryasya dakṣiṇā vyašvāṁ etu sominaḥ sthūraṃ ca rādhaḥ.*

21. *dvayāṁ agne rathino viṃšatiṃ gā vadhūmanto maghavā mahyaṃ saṃrāṭ abhyāvartī cāyamāno dadāti dūṇāšeyaṃ dakṣiṇā pārthavānām* (str. 8). Sul reale significato della *dakṣiṇā* non accettiamo le conclusioni di J. C. HEESTERMAN, *Reflections on the Significance of the dakṣiṇā*, in IIJ 3, 1959, p. 241 sgg.

22. Hariv. 5, 39: *tayoḥ stavānte suprītaḥ pṛthuḥ prādātpraješvaraḥ / anūpadešaṃ sūtāya magadhaṃ māgadhāya ca.*

23. P. HORSCH, *Die vedische Gāthā- und Šlokaliteratur*, Bern 1966.

24. Op. cit., n. 101: *ašvaṃ medhyam ālabhata Krivīṇām atipūruṣaḥ / Pāñcālaḥ Parivakrāyāṃ sahasrašatadakṣiṇam.*

25. Ib. 105: *Yājñature yajamāne brahmāṇa Ṛsabhe janāḥ / ašvamedhe dhanaṃ labdhvā vibhajante sma dakṣiṇā.*

— « Quando Sātrāsāha, il re Pañcāla dalla bella corona, fece il sacrificio, Indra s'inebriò di soma e i bramini si satollarono di ricchezze » [26].

Qui si osserverà che queste lodi vengono, ovviamente, dai sacerdoti beneficati; ma questi sacerdoti, per il fatto stesso di celebrare in versi la generosità del principe, altro ancora non sono che « poeti » ormai specializzati nell'esercizio del culto.

Nei testi vedici non esistono ancora tariffe stabili per le prestazioni poetiche: tutto è rimesso alla generosità dell'offerente, salvo il principio, tradizionale e indiscusso, che il poeta ha comunque diritto a una ricompensa per la sua opera.

Solo in epoca posteriore appaiono prescrizioni precise sull'ammontare del dono richiesto, cioè appaiono tariffari; e il Heesterman [27], studiando la cerimonia della consacrazione del re nell'India antica, ha riunito ed esaminato gli onorari proposti dagli *śrautasūtra* (opere fondate sulla tradizione vedica) e da altre autorità.

I riti e i sacrifici connessi all'incoronazione erano numerosi, complessi, duravano molti giorni e richiedevano una pluralità di sacerdoti; ma i relativi onorari destano ugualmente lo stupore del lettore moderno. Per il sacrificio del soma, che si svolgeva nell'arco di sette tappe, il *Lāṭyāyana-śrautasūtra* esige 242.224 vacche; l'*Āpastamba-śrautasūtra*, più modesto, si limita a 101.000; e si noti che il sacrificio del soma è solo uno dei riti connessi con l'incoronazione. Anche per le altre cerimonie, naturalmente, le nostre fonti prescrivono vacche in abbondanza e oro, ricche vesti, cavalli, schiavi, elefanti.

Il Heesterman cerca di giustificare una tale *dakṣiṇā* con l'enorme importanza, religiosa e politica, dell'intronazione; il Weber, più brutalmente, parlava di « ingordigia pretesca » [28]. In realtà, a nostro parere, queste cifre non vanno prese sul serio: esse intendono solo sottolineare il fatto che la *dakṣiṇā*, proprio in quanto dalla speculazione teologica è ormai concepita come parte integrante del sacrificio, come dono fatto non al sacerdote ma al dio [29], deve essere, almeno potenzialmente e teoricamente, enorme, così come cosmico e infinito è nella sua totalità il valore del sacrificio, di cui essa è elemento.

26. Ib. 108: *Sātrāsāhe yajamāne Pāñcāle rājñi susraji / amādyad Indraḥ somena atṛpyan brāhmaṇā dhanair.*

27. J. C. HEESTERMAN, *The Ancient Indian Royal Consecration*, 's-Gravenhage 1957.

28. A. WEBER, *Ueber die Königsweihe, den Rājasūya*, Abh. Preuss. Ak Wiss. 1893, p. 132.

29. Ciò è esplicitamente affermato in RV 10, 107, 3: *daivī pūrtir dakṣiṇā devayajyā* « la *dakṣiṇā* è dono agli dèi, è sacrificio agli dèi ».

Il significato di questi tariffari sta, dunque, da un lato nell'affermazione del diritto a un onorario da parte del poeta-sacerdote, dall'altro nella definizione della funzione sacrale e metafisica della *dakṣiṇā*.

Ma la situazione originaria è certamente quella che risulta dal Rgveda, ove l'onorario è rimesso alla generosità del signore. E tale, nonostante le apparenze, dovette ugualmente essere la prassi dei paesi celtici, giacché i tariffari, come quello irlandese riprodotto nelle pagine precedenti, vanno intesi solo come indicazione dell'onorario minimo che la tradizione ormai consolidata esigeva e al di sotto del quale un principe si sarebbe macchiato d'avarizia e un poeta avrebbe umiliato la sua professione. Ma testi d'ogni epoca ci presentano la figura del signore che dona con estrema liberalità e quella del poeta che, talora anche sfrontatamente, chiede ricchi donativi o ringrazia per quelli ricevuti.

Questo quadro così concordante della situazione professionale del poeta e dei suoi rapporti economici coi principi sia in Irlanda che in India può rappresentare solo la conservazione di una situazione estremamente arcaica; e ciò ci spinge a chiederci se qualche traccia non se ne possa ritrovare anche nell'enorme area intermedia.

Un esempio sicuro ce ne offre una gāthā zarathustrica. Verso la fine del grande Yasna 44 leggiamo queste due strofe: 18. Questo io ti chiedo, e tu rispondimi sinceramente, o Signore: otterrò io per la veracità (= per la veracità del mio messaggio, di questo mio inno) il *prezzo* (*mīždəm*) che mi compete — dieci puledre con lo stallone e un cammello —, insieme con salute e lunga vita come tu te le riservi? 19. Questo io ti chiedo, e tu rispondimi sinceramente, o Signore: chi non dà questo *prezzo* (*mīždəm*) all'uomo che lo merita e che l'ha fatto suo per la sua parola verace, quale pena l'attende nel futuro? Io so quale, poi, lo coglierà.

Zarathustra, che tanti elementi della più antica tradizione poetica e religiosa conservava nel suo linguaggio e nello stile della sua predicazione [30], ripete qui l'arcaicissimo atteggiamento del poeta indoeuropeo che, dopo avere svolto la sua opera, si attende ed esige un ricco donativo dal signore di cui è ospite. Chi fosse questo principe, non sappiamo; ma il fatto stesso che il poeta nutra qualche incertezza sulla possibilità di essere pagato, mostra quanto provvisorio e occasionale fosse il loro rapporto: il che ben si addice alla situazione di chi vaga di corte in corte. Tale situazione, del resto, ci pare presupposta anche da Y. 51, 12 ove Zarathustra lamenta che il principe Vaēpya abbia rifiutato ospitalità a lui e al suo séguito nel cuore dell'inverno. Noi possiamo supporre che Vaēpya agisse in tal modo per

30. Sull'argomento si veda P. THIEME, *Vorzarathustrisches bei den Zarathustriern und bei Zarathustra*, in ZDMG 32, 1957, p. 67 sgg.

ostilità alla nuova religione zarathustrica. Ma la fiduciosa certezza di Zarathustra e il suo sdegno per la ripulsa si chiariscono bene se lo collochiamo in un ambiente ove a nessun poeta iterante un principe negasse ricca ospitalità.

Si può, dunque, ritenere che anche la Persia, in età anteriore agli Achemenidi [31], conoscesse un tipo di poeta-sacerdote con caratteristiche nettamente simili a quelle dei suoi colleghi indiani e celtici.

Per quanto riguarda la Grecia, l'epos omerico ci presenta varie figure di poeti con netto carattere professionistico, come già osservava il Pagliaro [32]; il loro nome è ἀοιδός, termine che designa non genericamente chi canta — e, infatti, non sono detti ἀοιδοί né Achille che per proprio diletto canta le gesta degli uomini, né il ragazzo che canta il λίνος nella scena effigiata sullo scudo di Achille —, bensì chi esercita la poesia come mestiere. E proprio per questo l'ἀοιδός può essere annoverato, alla pari, fra gli altri artigiani di una società primitiva: « l'indovino o il guaritore di malattie o il carpentiere o l'ispirato poeta » (ρ 384 sg.).

Un chiaro esempio di poeta itinerante si ha, poi, in Demodoco (θ 43 sgg.). Alcinoo, quando vuole festeggiare con un banchetto la venuta di Ulisse, manda un messo a chiamare il poeta Demodoco; e questi, dopo essere stato onoratamente accolto, si pone a cantare « gloriose gesta degli uomini » (κλέα ἀνδρῶν, θ 73) allietando i convitati. Demodoco, dunque, non è un poeta di corte: è un professionista che, di volta in volta, si reca là ove la sua presenza è necessaria o gradita. Né sempre si tratterà di allietare banchetti; altrove, infatti, si parla di ἀοιδοί che partecipano ai funerali di Ettore (Ω 720 sg.) intonando il lugubre θρῆνος.

Demodoco, come dicevamo, è un poeta itinerante; ma Omero conosce anche l'istituto del poeta di corte. Agamennone, quando dovette partire per Troia, affidò la moglie a un poeta: « la divina Clitennestra nutriva nobili sentimenti e, inoltre, le era vicino il poeta a cui l'Atride aveva ingiunto di vegliare sulla moglie » (γ 266 sgg.). Questo poeta, cui sono affidate sì nobili mansioni di consigliere e di protettore della regina, doveva, di necessità, risiedere stabilmente presso la corte: era, cioè, il poeta di corte. E il fatto che gli venisse attribuita una funzione così importante e delicata, non ha nulla di strano; anche nei paesi celtici il poeta di corte — proprio per le sue caratteristiche di uomo saggio e dotto, esperto nelle cose degli uomini

31. Sulla cronologia di Zarathustra si può solo genericamente affermare che egli visse prima dei grandi Achemenidi; cf. G. WIDENGREN, *Die Religionen Irans*, Stuttgart 1965, p. 61.

32. Cf. A. PAGLIARO, *Saggi di critica semantica*, Messina-Firenze 1953, p. 3 sgg. (part. p. 32).

e degli dèi — finiva spesso per diventare apprezzato consigliere del principe.

È interessante, piuttosto, il fatto che nella trilogia di Eschilo non vi sia allusione alcuna a questo poeta, protettore di Clitennestra, destinato a morire di fame in un'isola deserta, ad opera di Egisto. Il motivo di questo silenzio non è chiaro; a nostro parere, comunque, esso può dipendere dal fatto che agli occhi degli Ateniesi del sec. V, per i quali l'istituto del poeta di corte era cosa ormai morta e dimenticata, doveva apparire piuttosto strano e inverosimile che il compito di proteggere la regina venisse dato proprio ad un'oscuro e disarmato poeta. Eschilo, quindi, preferì sorvolare su questo particolare che, del resto, nello sviluppo dell'azione non aveva alcuna rilevanza nemmeno in Omero.

Nell'epos omerico non si parla esplicitamente della retribuzione dovuta al poeta come professionista, anche se è ragionevole supporre che chi, come Demodoco, veniva chiamato ad esercitare il suo mestiere, non restasse senza ricompensa. Una testimonianza esplicita ne abbiamo, però, per epoca alquanto più recente, grazie ad un aneddoto conservatoci da Cicerone (*de or.* 2, 86):

gratiamque habeo Simonidi illi Ceo, quem primum ferunt artem memoriae protulisse. dicunt enim, cum cenaret Crannone in Thessalia Simonides apud Scopam fortunatum hominem et nobilem cecinissetque id carmen quod in eum scripsisset, in quo multa ornandi causa poetarum more in Castorem scripta et Pollucem fuissent, nimis illum sordide Simonidi dixisse se dimidium eius ei, quod pactus esset, pro illo carmine daturum; reliquum a suis Tyndaridis quos aeque laudasset peteret si ei videretur. paulo post esse ferunt nuntiatum Simonidi ut prodiret; iuvenes stare ad ianuam duo quosdam, qui eum magno opere evocarent; surrexisse illum, prodisse, vidisse neminem. hoc interim spatio conclave illud ubi epularetur Scopas concidisse; ea ruina ipsum cum cognatis oppressum suis interisse: quos cum humare vellent sui neque possent obtritos internoscere ullo modo, Simonides dicitur ex eo, quod meminisset quo eorum loco quisque cubuisset, demonstrator unius cuiusque sepeliendi fuisse; hac tum re admonitus invenisse fertur ordinem esse maxime qui memoriae lumen adferret.

Lo stesso aneddoto è riportato anche da Quintiliano (11, 2, 11), che non ci dà il nome della vittima, ma precisa che si trattava di un *pugil coronatus*.

Ciò, comunque, che qui più c'interessa, è il fatto che Simonide e Scopa avevano esplicitamente pattuito il preciso ammontare dell'onorario; ci troviamo, cioè, innanzi a un caso evidente di retribuzione professionale.

Di un altro analogo episodio fu ancora protagonista Simonide: da Anassila di Reggio ricevette l'invito a celebrare una sua vittoria nella corsa col carro, accompagnato però dall'offerta di una trop-

po tenue ricompensa. Il poeta rifiutò, adducendo il motivo che le mule, che avevano tirato il carro del vincitore, sono troppo poco nobili animali; ma quando Anassila rialzò il prezzo, allora cadde ogni difficoltà e le spregiate mule divennero « figlie di cavalle dai piedi di tempesta » (fr. 10 Page), Anche Pindaro, a quanto ci narrano gli scoli alla quinta Nemea, fu implicato in una simile vertenza con un committente che gli offriva un premio troppo modesto, e del poeta Arione Erodoto (1, 24) dice che, dopo un soggiorno a Taranto, volle tornare a Corinto con le molte ricchezze che aveva ammassato: ricchezze evidentemente frutto della sua attività poetica. Siffatti dati biografici sono stati recentemente studiati dall'Arrighetti (SCO 25, 1976, 280 sgg.) che li inquadra nella cultura greca arcaica, non, però, nella loro evidente matrice indoeuropea.

I dati delle aree centrali sono, quindi, coerenti con quelli delle aree laterali. Ne risulta un quadro unitario, in cui l'esercizio della poesia è attività professionale (o, se si preferisce, artigianale), che comporta il diritto a una retribuzione. Questa, a sua volta, solo in età tarda e nelle singole culture viene ad assumere una base contrattuale, fondata sul prestigio di una tradizione rispettata *ab immemorabili* o su un accordo fra i contraenti; in epoca più antica, al contrario, esiste, sì, il diritto alla retribuzione, ma questa viene rimessa alla generosa liberalità del signore presso cui, occasionalmente o in forma più durativa, il poeta svolge la sua molteplice attività.

A fondamento della poesia vi è, dunque, in età indoeuropea la liberalità del principe. Ci si può chiedere, a questo punto, se tale situazione affiori in qualche misura a livello di esplicitazione.

La risposta è affermativa, com'era presumibile, giacché un elemento pratico di tale rilievo fattuale difficilmente poteva restare nell'ambito degli educati sottintesi. La liberalità del donatore, cioè, diviene motivo poetico, sia come esaltazione del singolo principe che generosamente ha donato, sia come riaffermazione che la generosità nel donare è per i principi dovere morale che caratterizza la loro funzione, potenzia la loro grandezza, li rende cari alle divinità.

Come esempio vedico del primo tema si può citare RV 8, 74,15: « In verità ti assicuro, o grande fiume Parusnī: non c'è mortale che doni più cavalli del potentissimo (Śrutarvan) »[33]; come esempio del secondo valga l'inno alla *dakṣiṇā*, ove la speculazione teologica sulla funzione sacrale del donativo si concretizza nel quadro degli infiniti doni che i generosi donatori riceveranno: « In alto nel cielo stanno i generosi che offrono, i donatori di cavalli, prossimi al sole; i donatori

33. *satyam it tvā mahenadi puruṣṇy ava dediśaṃ / nem āpo aśvadātaraḥ śaviṣṭhād asti martyaḥ.*

d'oro conseguono lunga vita, i donatori di vesti, o Soma, prolungano i loro anni »[34].

Nella poesia celtica, com'è ovvio, mancano le speculazioni filosofiche sul valore e la funzione del dono ma, d'altra parte, abbondano le esaltazioni dei liberali signori: « Il possente Oengus, materia di canti, eccellente, nobile, sentiero per la prosperità »[35]; « Da chi hai avuto, o poeta, il braccialetto d'argento splendente? È il generoso figlio di Domnall che me l'ha donato, com'è naturale »[36]. Nell'antichissimo epicedio gallese di un guerriero caduto a Catraeth si legge: « Romano il Lungo dava oro all'altare e doni e bei presenti al poeta »[37].

Questa liberalità, come caratteristica dei principi, viene proiettata anche nel mondo del mito e attribuita ai favolosi eroi della più antica storia irlandese[38]: « Labraid Lúathlám... uccide i nobili, ricerca le stragi, è più bello delle donne, distrugge eserciti, profonde tesori »[39].

Non ci si dovrà, tuttavia, lasciare abbacinare da questo fulgore d'oro e di gioielli; la realtà era spesso, senza dubbio, più modesta delle poetiche immagini degli eulogisti. Ce ne fa fede un'antica strofa irlandese, in cui il poeta celebra una principessa che gli ha offerto una buona bevuta di birra, dono, in realtà, alquanto tenue: « La mia benedizione alla gloriosa Ethne, figlia di Domnall che distribuisce giavellotti, presso la quale io, dopo un giro infruttuoso per la città, bevvi un fiume di birra, che sarebbe stato un peso anche per trentadue servi dalle lunghe teste, forniti di bisacce »[40]. Questi versi sono come uno squarcio che, al di là di un quadro trionfalistico e tradizionale, lascia intravedere l'effettiva durezza e povertà della vita di tanti poeti. E, per associazione d'idee, ci si sovviene di un altro

34. RV 10, 107, 2: *uccā divi dakṣiṇāvanto asthur ye aśvadāḥ saha te sūryeṇa / hiraṇyadā amṛtatvaṃ bhajante vāsodāḥ soma pra tiranta āyuḥ.*

35. K. Meyer, *Bruchstücke der älteren Lyrik Irlands*, in Abh. Preuss. Ak. Wiss. 1919, nr. 8: *Oengus oll - fonn fri nath, - febda fial, - rían fri rath.*

36. Ib., nr. 41: *Cía ó thucais-siu, a fhir - cerdda, in ndelg n-arcait gil? - is dóig lemm-sa is é macc - dúasach Domnaill doridnacht.*

37. Cf. *Canu Aneirin* (ed. I. Williams), Caerdydd 1961, v. 378 sg.: *ruuawn hir ef rodei eur e allawr - a chet a choelvein kein y gerdawr.*

38. Per un inquadramento della cultura presupposta dalle più antiche saghe irlandesi è prezioso K. H. Jackson, *The Oldest Irish Tradition: A Window on the Iron Age*, Cambridge 1964.

39. Cf. *Serglige Con Culainn* (ed. M. Dillon), Dublin 1953, r. 179 sgg.: *Labraid Lúathlám... - gonaid sóeru, - saigid oirgniu, - áildiu mnáib* (sic leg.) *- manraid slúagu, - sreid muíne.*

40. Cf. K. Meyer, op. cit., nr. 40: *bendacht úaim for Ethni n-ollguirm - ingen Domnaill dáiles bir, - ica n-esbius, íar cúairt chathrach - fo neim nathrach, - eire ochtair cethrair bachlach - sithchenn srathrach, srúaim de mid.*

poeta irlandese, Brian Ó Corcrán, che, quasi mille anni più tardi, scrisse un'ode di tredici strofe per ringraziare il suo patrono del dono di un paio d'occhiali [41].

Il fatto è che questi prìncipi, vivendo in un'economia estremamente primitiva, trovavano il fondamento della loro ricchezza solo nelle terre su cui dominavano e nei frutti di spedizioni militari. I loro redditi erano, quindi, estremamente fluttuanti: c'erano momenti in cui potevano liberalmente donare gioielli e preziose vesti razziate al nemico, e momenti in cui potevano offrire poco più del cibo quotidiano.

La liberalità di cui finora abbiamo parlato, non andava, comunque, a benefizio esclusivo dei poeti. L'economia dei primitivi popoli indoeuropei non è stata, purtroppo, studiata a fondo, ma è certissimo, a nostro parere, che il dono doveva avere in essa un ruolo fondamentale, come presso molte altre economie primitive. Il motivo, chiaramente, è che, essendo il prìncipe titolare di tutti o quasi i redditi tribali, il dono costituiva la via pressoché obbligata per rimettere in circolazione nella tribù — e in piccola parte al di fuori di essa — i frutti del lavoro e della guerra, eliminando le tensioni che sarebbero state inevitabili se il prìncipe avesse monopolizzato interamente a proprio vantaggio i frutti della terra e della guerra.

La liberalità tende, dunque, a divenire generale e istituzionalizzata. Essa tocca non solo il poeta, ma anche i guerrieri — cioè, tutti gli uomini validi della tribù —, i poveri, i viandanti, i potenti decaduti. Nell'antica Irlanda esiste la figura del *briugu* [42], cui i giuristi riconoscono dignità pari a quella di un re: è un ricco signore nella cui casa, situata presso una strada maestra, si offre illimitata ospitalità a chiunque. La stessa forma di generosità manifestano le figure del mito: « Nel castello di Mac Dathó c'erano sette porte e sette strade le attraversavano; e c'erano sette focolari e sette calderoni. In ogni calderone c'era della carne di bue e di porco. Chi veniva lungo la via metteva un forchettone nel calderone e si mangiava quello che riusciva ad afferrare alla prima presa » [43].

Una bella esortazione alla generosità verso i più miseri si ha già in un inno rgvedico: « Liberale è colui che dona al mendicante che, affamato, viene chiedendo cibo.... Non è amico chi non dà nulla del suo cibo all'amico, al fedele compagno.... Chi mangia da solo, da solo si tiene il suo peccato » [44].

41. L'ode è pubblicata in O. Bergin, *Irish Bardic Poetry*, Dublin 1970, nr. 14.

42. Cf. *Críth gablach* (ed. D. A. Binchy), Dublin 1970, p. 79.

43. Cf. *Scéla mucce Meic Dathó* (ed. R. Thurneysen), Dublin 1969, cap. 1.

44. Cf. RV 10, 117, 3 sgg.: *sa id bhojo yo gṛhave dadāty annakāmāya carate kṛśāya... na sa sakhā yo na dadāti sakhye sacābhuve sacamānāya pitvaḥ... kevalāgho bhavati kevalādī.*

In una società tipicamente militare come quella germanica antica la liberalità del prìncipe è volta precipuamente a beneficio dei suoi guerrieri. Già Tacito (*Germ.* 14) osservava che, quando un guerriero stanco di pace decide di trasferirsi altrove, in cerca di avventure e di guerre, il suo vecchio signore gli dona un cavallo da battaglia e una lancia, frutto di vecchi bottini (*materia munificentiae per bella et raptus*).

Ove, però, maggiormente trionfa l'immagine del prìncipe che coi doni arricchisce i suoi fedeli, è nella poesia nordica. Qui, in luogo di principe » volentieri si usano metafore come « distributore di braccialetti » (Od. 20), « spezzatore di braccialetti » (in quanto vengono spezzati per essere distribuiti; HH 17), « rovinatore di braccialetti » (in quanto li spezza; Fm. 32), « distributore di spade » (Od. 33), « spartitore di oro » (Hlr. 11), « spezzatore di anelli » (HH 45), « sperperatore di anelli » (Akv. 31) [45]. L'immagine costante è quella di un principe che, trovandosi in possesso di favolosi tesori, trova il suo maggior diletto nel farne partecipi i suoi uomini. A livello di testo si veda la descrizione di Ríg, come modello di principe esemplare: « Divise tesori e donò a tutti oggetti di pregio e cose di valore e cavalli dai fianchi snelli; dilapidò anelli e spezzò bracciali » [46]. Analogamente Guðrún, prima di affrontare un destino ignoto e terribile, pensa alla sua gente e si spoglia dei suoi tesori: « Bianca come cigno seminava oro, donava anelli splendenti agli uomini di palazzo; lasciava che maturasse il destino e offriva gioielli: la donna non risparmiò affatto la stanza del tesoro » [47].

Da queste eterogenee testimonianze letterarie emerge un quadro estremamente coerente, anche se, necessariamente, alquanto generico, giacché è naturale che l'elemento che andiamo individuando — cioè, la liberalità come qualità del principe — di fatto si esplicitasse, volta per volta, in situazioni storiche che presentano fortissime analogie quanto a strutture economiche e sociali, ma che non erano mai pienamente coincidenti, sì che nelle diverse civiltà può apparire maggiormente beneficata ora una classe, ora un'altra.

Ma se il dono è pratica così estesa e così vitale per la sopravvivenza stessa delle strutture aristocratiche, allora acquista ben diversa significanza l'esaltazione che della liberalità fanno i poeti.

45. Altre *kenningar* per « principe » in R. Meissner, *Die Kenningar der Skalden*, Bonn u. Leipzig 1921.

46. *Rígsþula* 38: *auð nam scipta, ǫllom veita - meiðmar oc mǫsma, mara svangrifia; - hringom hreytti, hió sundr baug.*

47. *Atlaqviða in grœnlenzca* 39: *gulli seri in gaglbiarta, - hringom rauðom reifði hon húskarla; - scop lét hon vaxa, enn scíran málm vaða, - æva fliód ecci gáði fiarghúsa.*

Non si tratta più, cioè, di un semplice rapporto privato fra il principe, che viene lusingato nel suo orgoglio, e il poeta che trae personale vantaggio dalla propria opera.

A questo punto, e indipendentemente dalla consapevolezza stessa che potesse averne, il poeta ci appare, in realtà, come tutore e conservatore delle strutture aristocratiche della società indoeuropea: promuovendo un valore essenziale su cui essa si fonda e che ne condiziona l'esistenza, egli ne garantisce la stabilità.

Ciò che, a prima vista, poteva sembrare un mero topos poetico o palesare, al massimo, un umanamente comprensibile sottofondo d'avidità individuale, una volta che sia inquadrato nelle strutture storiche e sociali in cui operava, si rivela come formidabile strumento di conservazione. Tanto più formidabile, possiamo aggiungere, in quanto proveniva da una personalità avvolta in un alone magico e sacrale, che si valeva delle suggestioni di una tecnica verbale raffinata da secoli di esperienza, che rappresentava agli occhi della tribù il necessario tramite fra gli uomini e gli dèi, che tesaurizzava in sé tutto il patrimonio culturale della sua gente.

Più avanti avremo occasione di osservare come questa funzione stabilizzatrice del poeta si riveli, com'è naturale, anche in altri aspetti della sua attività. Già, però, a questo punto bisogna rilevare che il legame organico che univa il poeta alla società aristocratica comportava per lui, accanto ad intuitivi vantaggi, anche un inevitabile elemento d'incertezza e di rischio. Intendiamo, cioè, dire che questo legame era così profondo e organico che ogni ribaltamento della struttura sociale avrebbe necessariamente determinato la scomparsa di tale tipo di poeta.

E ciò avvenne a Roma. La cultura romana conservò molti elementi di alta arcaicità; ma nel campo delle strutture politiche essa innovò profondamente fino dal periodo delle origini, eliminando quella aristocrazia militaresca, che era tipica della società indoeuropea. Il re romano era soltanto « un magistrato che la federazione delle *gentes* delegava al comando per gli affari religiosi e militari, mentre un Senato, dotato di responsabilità molto ampie, soprattutto in politica estera, restava il depositario della sovranità »[48].

Se, dunque, si definiva aristocratica la società indoeuropea, dovremo allora, di necessità, definire democratica la società romana, purché non si cerchi in democrazia un senso antistoricamente troppo lato: democratica, cioè, in quanto l'insieme dei poteri passa da un singolo individuo a una pluralità di *patres*, rappresentanti sovrani delle loro *gentes*.

48. Così è riassunta la *communis opinio* in J. Heurgon, *Il Mediterraneo occidentale dalla preistoria a Roma arcaica*, Bari 1972, p. 175 sg.

Ora, in una società democratica, e sia pure embrionalmente democratica, non v'era più spazio per il poeta di stampo indoeuropeo. L'esasperato culto della personalità, che caratterizzava la sua cultura, non era compatibile con strutture politiche che richiedevano il consenso della maggioranza e tendevano a creare un raffinatissimo equilibrio di poteri. Gli stessi *exploits* individuali di singole *gentes* — come la spedizione dei Fabi contro Veio nel sec. V — non nascono più dall'arbitrio del singolo, ma risultano frutto di una volontà collettiva anche se, in questi casi, non statale[49].

Trovandosi, dunque, innanzi a questo personaggio, che era portatore di una cultura in ormai insanabile contrasto con la sua organizzazione sociale e i suoi ideali politici, Roma lo eliminò dolcemente, seguendo la via di spogliarlo di tutte le sue funzioni più significative.

Il poeta, dicevamo, era sacerdote; e a Roma tutti i principali culti vengono direttamente gestiti dallo stato attraverso *collegia* sacerdotali, costituiti dai più illustri cittadini, lasciandosi alle *gentes* o ai *patresfamilias* solo i *sacra privata*, che venivano celebrati con tecniche elementarissime, tali da non richiedere alcun intervento professionistico, e che, del resto, in caso di necessità, venivano fatti propri dallo stato[50].

Il poeta era giureconsulto, cioè conservatore delle norme tradizionali che regolavano i rapporti fra uomini e fra uomini e dèi. A Roma il diritto divino rientra nelle competenze dei collegi sacerdotali mentre, nel campo civile, il compito di *ius dicere* « proclamare le norme del diritto » è attributo prima del re, come massimo sacerdote dello stato, poi del magistrato.

Il poeta era lo storiografo della sua gente, cioè il conoscitore delle sue antiche tradizioni storiche. A Roma questa tradizione orale viene trasformata in annalistica scritta ed è devoluta al pontefice massimo: *erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio; cuius rei memoriaeque publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum* (133 a.C.) *res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximus referebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas ut esset populo cognoscendi* (Cic. *de orat.* 2, 12, 52).

Il poeta conosceva le tecniche magiche, meramente verbali, per divinare il futuro. A Roma, anziché valersi delle sue conoscenze, si preferisce affidare questo compito, assai rilevante per la gestione de-

49. Cf. J. Heurgon, op. cit., p. 279.

50. Come esempio dell'estrema semplicità dei rituali privati romani basterà rileggere il cap. 141 del manuale di Catone (*suovetaurilia*). I culti privati che lo stato trasferiva a sé, erano quelli gentilizi, quando la *gens* non era più in grado di esercitarli.

gli affari pubblici, a professionisti etruschi: *haruspex*, quale che sia la sua etimologia [51], riflette una tecnica non indoeuropea [52].

Il poeta, infine, venne impietosamente spogliato anche del compito di allietare i banchetti coi suoi racconti e i suoi canti. In suo luogo subentrano semplici ragazzi che, durante i conviti, cantano *assa voce* (cioè, senza accompagnamento musicale) *carmina antiqua in quibus laudes erant maiorum* (Varr. ap. Non. 77). Si osserverà, di passaggio, che argomento di questi *carmina* sono non l'esaltazione di un vivente, bensì le *laudes maiorum*: argomento proiettato nella remota storia della città (*carmina antiqua*), tale da dare minore esca ad ambizioni individuali. Anche la commemorazione di illustri defunti, del resto, fu sottratta al poeta e trasformata nella *laudatio funebris*, cerimonia schiettamente politica, in cui l'erede spirituale del celebrato coglieva l'occasione per esporre al popolo le sue idee e candidarsi alle maggiori cariche.

Il poeta di stampo indoeuropeo, quindi, fu non eliminato ma, piuttosto, allontanato da tutti i suoi più tipici e importanti campi di attività e ridotto a figura patetica e insignificante. All'alba del periodo storico egli è il *vates*, termine che designa non il poeta (questo significato si avrà solo in epoca augustea), bensì l'indovino che predice la ventura agli ingenui o il compilatore di tradizionali massime morali, come il *vates* Marcio, cui si deve il detto *postremus dicas, primus taceas* (Isid. 6, 8, 12), o il praticone che conosce qualche formula contro le malattie (si veda, per esempio, il saturnio conservato in Varrone *r.r.* 1, 2, 27 *terra pestem teneto, salus hic maneto*). Si comprende bene che un personaggio di tal genere potesse facilmente suscitare ironia e disprezzo:

> sed superstitiosi vates inpudentesque arioli
> aut inertes aut insani aut quibus egestas imperat,
> qui sibi semitam non sapiunt, alteri monstrant viam,
> quibus divitias pollicentur, ab eis dracumam ipsi petunt
> (Enn. *trag.* 273 sgg.).

In questo caso, però, poiché accanto al poeta di corte come realtà storica di origine indoeuropea esiste anche il poeta di corte come categoria metastorica, il maltrattato *vates* avrebbe potuto consolarsi pensando che Ennio, tanto severo verso il decaduto erede della tradizione poetica indoeuropea, rinnovava lui stesso inconsapevolmente i fasti di quella poesia, quando scriveva un poemetto eulogistico in onore del defunto Scipione e a maggior gloria della sua illustre casata.

51. Cf. E. Peruzzi, *Haruspices Sabinorum*, in PP 24, 1969, p. 5 sgg.

52. Si veda, a titolo d'esempio, J. Nougayrol, *Les rapports des haruspicines étrusque et assyro-babylonienne et le foie d'argile de Falerii Veteres*, in CRAI 1955, p. 509 sgg.

Il legame fra il poeta « indoeuropeo » e il tipo di società in cui visse, era, dunque, così profondo e organico che ogni reale cambiamento della società comportava l'insorgere di una contraddizione che si risolveva con l'eliminazione di quel tipo di poeta. Finora abbiamo parlato di Roma; ma, in epoca assai più recente, un esempio paradigmatico viene dalla cultura irlandese.

Qui il poeta che andiamo descrivendo sopravvisse — seppure, ovviamente, spogliato di tutte le connotazioni pagane — finché in Irlanda sopravvisse un civiltà di tipo aristocratico. Con la conquista inglese questa civiltà muore, e i poeti dell'epoca comprendono, con spietata lucidità, che anch'essi, come classe, sono destinati a scomparire: « Disgraziato chi ha seguito la professione tradizionale nella sua famiglia [tale era, appunto, quella dei poeti]... con l'umiliazione dei principi la poesia è caduta in spregio » scriveva agli inizi del '600 Fear Flatha Ó Gnímh [53]; e Mathghamhain Ó Hifearnáin, rifacendo sconsolatamente il verso ai manuali di poesia, ove la trattazione della materia procedeva per interrogativi inizianti con *ceist* « domanda: », si chiedeva: « Domanda: chi comprerà ancora una poesia? » [54], e ammoniva il figlio: « Ragazzo mio, non seguire il mestiere di poeta ». Qui la contraddizione di cui parlavamo, opera in piena età storica e ne possiamo vedere i riflessi sulla carne viva degli individui.

Ma, accanto a questo tipo di contraddizione, ne esisteva un altro, più sottile, all'interno stesso della professionalità del poeta.

Abbiamo visto come il poeta professionista vivesse consapevolmente nel quadro di un tradizione, da cui fedelmente attingeva contenuti e forme della sua opera: « Noi parliamo grazie alla nostra discendenza dall'antico padre » riconosceva un poeta vedico.

Accanto, però, a questo onesto, e talora perfino compiaciuto, riconoscimento del proprio dipendere da una tradizione, esisteva nel poeta l'intuizione che non tutto, né certo il meglio, della sua poesia era mero frutto di fedeltà al passato. Esisteva, cioè, seppure confusamente, la coscienza del carattere creativo, e dunque sempre nuovo, della poesia.

Avviene così che in quegli stessi testi vedici che proclamavano il carattere ereditario e tradizionalistico della poesia, affiori di continuo l'affermazione orgogliosa della novità di un canto: « Parole del tutto nuove, senza precedenti, voglio io formare con la bocca per il grande eroe, forte, superiore, parole che pienamente si addicano al pos-

53. Cf. O. Bergin, op. cit., nr. 28, str. 1 e 13.

54. Ib., nr. 37, str. 1.

sente, imponente clavigero (Indra)» [55]; «Con nuovissimi canti io lodo la benefica razza (degli dèi)» [56]; «Con canto novello vi lodo, o Terra e Cielo» [57].

Lo stesso motivo ricorre in una gāthā zarathustrica: «O Verità e Buon Pensiero, io voglio lodarvi in modo senza precedenti» [58]; e qui probabilmente il profeta utilizza in modo molto sottile il motivo della novità del canto per sottolinearne non i pregi di ordine estetico o formale, bensì gli innovativi contenuti religiosi.

A parte, dunque, la particolare utilizzazione di questo motivo nella letteratura avestica, esso riappare puntualmente anche al di fuori del mondo indoiranico.

Nell'Odissea s'incontra, oltre a Demodoco, un altro poeta professionista, Femio che, come dice Omero, «per forza cantava fra i proci» (χ 331). Costui, per salvare la vita, dapprima fa appello alla sacralità del suo mestiere («Sono alle tue ginocchia, Ulisse, e tu rispettami ed abbi pietà di me; tu stesso nel futuro avrai rimorso, se uccidessi un poeta: io canto per gli dèi e per gli uomini» χ 344 sgg.), poi, in forma piuttosto inaspettata, aggiunge: «Io sono maestro a me stesso, e un dio m'ha infuso in cuore canti d'ogni genere» (ib. 347 sg.). Qui, dunque, e da parte di un poeta professionista, si ha un esplicito rifiuto della poesia come prodotto di scuola e di tradizione: il poeta non ha maestri e la sua creazione è metaforicamente vista come gratuito dono del dio. Lo stesso concetto della poesia come frutto d'ispirazione ricorre in ϑ 479 sgg.: «Presso tutti gli uomini della terra i poeti sono partecipi d'onore e di rispetto, perché la Musa insegnò loro i canti e prese in amore la stirpe dei poeti». Si tratta qui di una nuova sacralità del poeta, che nasce da un nuovo concetto di poesia: il poeta è oggetto di onore non più come sacerdote o come profeta o come membro di una classe rispettata e temibile, ma come ricettacolo vivente di un valore che, per le sue intrinseche caratteristiche, sovrasta il quotidiano mondo degli uomini e va spiegato, piuttosto, in termini di dono divino.

Si verifica, quindi, nella letteratura greca una sconcertante compresenza di metafore che, astrattamente considerate, presuppongono due opposti concetti di poesia. Da un lato, come dicevamo all'inizio di questo capitolo, Pindaro chiama i poeti «abili carpentieri», e gli fanno eco Sofocle (fr. 159 N.) che definisce la Musa come «capo-

55. RV 6, 32, 1: *apūrvyā purutamāny asmai mahe vīrāya tavase turāya / virapšine vajriṇe šaṇṭamāni vacāṃsy āsā sthavirāya takṣam.*

56. RV 6, 49, 1: *stuṣe janaṃ suvrataṃ navyasībhir gīrbhiḥ.*

57. RV 2, 31, 5: *stuṣe yad vāṃ pṛthivi navyasā vacaḥ.*

58. Cf. H. Humbach, op. cit., p. 76.

carpentiere» (τεκτόναρχος) e un epico minore (ap. Paus. 10, 5, 8) che lancia l'invito «fabbricate come carpentieri il canto» (τεκτάνατ' ἀοιδάν): siamo nell'ambito della poesia come mestiere che si apprende da un maestro. Dall'altro c'è tutto un fiorire d'immagini che parlano d'ispirazione, di libertà, di felice e immeditata creatività. Aristofane (*Av.* 748 sgg.) paragona il poeta Frinico a un'ape: «A guisa di ape, Frinico si nutre del frutto di squisite armonie, sempre producendo dolce canto»; Bacchilide chiama «usignolo» il poeta (3, 98) e Teocrito crea la metafora «uccelli delle Muse» (Μοισᾶν ὄρνιχες, 7, 47) per designare i poeti.

Come i Greci abbiano vissuto questa antinomia, è problema che riguarda lo studioso di letteratura greca; ma in questa cosciente compresenza di passato e di presente c'è, forse, la misura dell'arte classica.

La letteratura irlandese, a sua volta, più che rivendicazioni verbali, ci offre in concreto la figura di un poeta libero da tradizionali pastoie.

Noi abbiamo visto che i poeti irlandesi frequentavano per molti anni la scuola; e questa aveva consuetudini rigide che traumatizzavano e condizionavano pesantemente gli allievi. Vi era, per esempio, l'uso che gli esercizi di composizione si facessero restando l'intera giornata in una stanza buia. Il risultato è che i poeti, da adulti, non erano in grado di comporre alla luce del sole; se non avevano a disposizione un locale oscuro, lavoravano a occhi chiusi e nell'immobilità, ricreando così le condizioni in cui avevano appreso da ragazzi il loro mestiere. La cecità, per quanto possa apparire paradossale, era considerata un autentico vantaggio per chi si dedicasse alla poesia.

Ora, nel '600 fiorì un poeta, Fearghal Óg Mac an Bhaird, decisamente eslege: non era andato a scuola, non conosceva le convenzioni e le nevrosi dei suoi colleghi. Uno di questi — quel Fear Ó Gnímh che abbiamo già incontrato — espresse la sua perplessa ammirazione per questo inconsueto modo di poetare: «Questo è bello, o Fearghal Óg: tu hai avuto un dono dalla Trinità; senza bisogno di un buon maestro per la tua poesia, tu formi bella e colta opera d'arte a dorso di cavallo! Senza una baracca oscura, senza difficoltà, con possibilità di rallegrarti a (la vista di) un prato di montagna; tue sono l'erbosa rupe, la vista dei monti, l'aereo panorama.... Quanto a me, se debbo fare una poesia, io desidero, cosa che mi tiene lontano dallo sbagliare, una barriera che allontani la luce del sole e un ombroso giaciglio a mia difesa. Se non chiudo le palpebre fra me e i raggi splendenti, come velo difensivo contro la luce del giorno, ciò ruinerebbe la mia maestrìa» [59].

59. Cf. O. Bergin, op. cit., nr. 27.

Il testo è interessante, perché mostra come deviazioni anche marginali dalle norme tradizionali venissero immediatamente rilevate.

Esistevano, dunque, delle contraddizioni inerenti alla professionalità stessa del poeta; ma non tutte allo stesso livello. Una nasce dal rapporto intimo che esisteva fra il poeta e la società aristocratica in cui operava. Quando la società muta profondamente, si crea allora una contraddizione obiettiva e ineliminabile fra la nuova situazione e le strutture ideologiche ed economiche entro cui si svolgeva l'attività del poeta. È una contraddizione che non si risolve con aggiustamenti marginali o con concessioni unilaterali: essa comporta la dissoluzione stessa dell'originaria figura del poeta.

Un'altra contraddizione, chiaramente più antica della prima, nasce dal tradizionalismo stesso e dallo scolasticismo che erano a fondamento del mestiere di poeta. Ad essi si oppone la confusa ma vivace intuizione del carattere libero e creativo della poesia, che proclama esplicitamente la propria eterna novità. Ma quest'ultima contraddizione non dà luogo a crisi drammatiche; le due opposte visioni dell'arte coesistono dialetticamente e in taluni casi, fungendo quasi ciascuna da freno alle degenerazioni dell'altra, producono frutti di altissimo valore.

IL POETA E LA PREGHIERA

Nelle pagine precedenti abbiamo più volte osservato come il poeta indoeuropeo esercitasse anche funzioni di sacerdote, in quanto unico esperto nelle formule e nelle preghiere atte a conciliare il favore degli dèi. Solo in un secondo momento, nell'autonomo svolgersi delle singole civiltà, le due attività vengono nettamente a distinguersi e a separarsi nel quadro di un'accentuata e limitante tendenza alla specializzazione; ma si tratta, pur sempre, di fenomeno relativamente tardo se ancora, per esempio, gli autori del Rgveda sono insieme poeti e sacerdoti e se ancora Zarathustra, che in Y. 33, 6 si definisce *zaotar* (antichissimo titolo sacerdotale), scrisse in versi il suo messaggio religioso.

Se, dunque, ciò che oggi, distinguendo. chiameremmo prassi cultuale e prassi poetica risalgono, in realtà, ad un'unica matrice, è lecito attendersi che tracce di questa loro originaria comunanza traspaiano ai più diversi livelli storici; intendiamo, cioè, dire che nella poesia religiosa da un lato e nelle formule cultuali dall'altro, presso varie culture indoeuropee di varia età, potranno presentarsi tratti comunitari e che la genesi di questi tratti andrà ricercata non in occasionali prestiti dall'una all'altra sfera, bensì in una primitiva situazione di indifferenziata unità. Le pagine che seguono, quindi, vorrebbero esemplificare in concreto questi rapporti e, insieme, portare un contributo alla ricostruzione — culturale, non linguistica — della preghiera indoeuropea.

★

In RV 8, 93, 17 s'incontra l'hapax rgvedico *puruṇāman-* « dai molto nomi », come attributo di Indra: « Per questa preghiera e per il desiderio dei bovi, o tu dai molti nomi (*puruṇāman*) e dalle molte lodi, sei apparso ad ogni Soma »[1]. Lo stesso epiteto, sempre in riferimento ad Indra, ricorre anche in AV 6, 99, 1 (ove, però, può essere stato mutuato dal passo rgvedico ora citato): « Te, o Indra, io invoco per la tua ampiezza, contro il male; io invoco l'attento guardiano, quegli dai molti nomi (*puruṇāmānam*), l'unigenito »[2].

Un tale epiteto risulta degno d'attenzione, non solo perché non presenta quel carattere genericamente laudativo che è una caratteristica dell'epitesi vedica, ma, più ancora, perché non ha alcuna cor-

1. *ayā dhiyā ca gavyayā puruṇāman puruṣṭuta / yat some-soma ābhavaḥ.*

2. *abhi tvendra varimataḥ purā tvāṃhūraṇāddhuve / hvayāmy ugraṃ cettāraṃ puruṇāmānam ekajam.*

rispondenza nella realtà; vogliamo, cioè, sottolineeare che nella liturgia vedica non si riscontrano affatto, a proposito né di Indra né di altre divinità, effettivi esempi di polionimia [3] che possano in qualche modo giustificare l'esistenza dell'epiteto *puruṇāman-*.

Questa situazione lascia intuire che il termine in questione non può essere occasionale creazione di età vedica; esso dovrà, piuttosto, ritenersi relitto di esperienze assai più antiche. In questo contesto, allora, assume un significato decisivo il fatto che un suo preciso corrispondente si ritrovi altresì nella poesia greca: πολυώνυμος [4], come epiteto suscettibile di essere attribuito a qualunque dio.

Il termine non è omerico; ma, d'altra parte, esso ricorre frequentemente in tutta la tradizione postomerica a partire dagli Inni, sì che incertezza può esservi non sulla sua reale arcaicità bensì, se mai, sui motivi per cui non appare in Omero. Un elenco delle sue principali attestazioni si troverà nel citato volume dello Schmitt (§ 369) [5].

Inoltre, accanto ai passi che ci tramandano questo epiteto, si può rilevare che lo stesso concetto è talora espresso anche in altra forma; l'esempio più cospicuo si ha all'inizio dell'inno a Zeus nell'Agamennone eschilèo (v. 160 sgg.): « Zeus, chiunque mai egli è, se con questo nome gli è caro essere invocato, con esso a lui mi rivolgo ». Qui non soltanto si muove da un'implicita premessa di polionimia divina, ma — cosa, come vedremo, ancora più importante — l'oran-te assume l'impegno a usare nella preghiera quel nome con cui il dio stesso preferisce essere invocato.

Finora siamo a livello di poesia; ma esistono due esplicite testimonianze di Platone, l'una in riferimento ad Afrodite, l'altra a carattere generale, che garantiscono l'esistenza nella prassi cultuale di una situazione identica a quella ora individuata in Eschilo; si dice, dunque, nel Filebo (12c): « Ora, come ad Afrodite è caro essere chiamata, così io l'invocherò », e nel Cratilo (400a): « Nelle preghiere è nostro costume pregare gli dèi coi nomi e i patronimici, quali che

3. Ci riferiamo qui all'uso di più nomi propri per una stessa divinità, non alla sua designazione mediante più o meno occasionali metafore ed epiteti. Sul carattere generalmente laudativo degli epiteti delle divinità vediche cf. J. Gonda, *Epithets in the Rgveda*, 's-Gravenhage 1959.

4. Lo Schmitt (op. cit., n. 1090) discute, e risolve in senso negativo, la possibilità che ved. *puruṇāman-* e gr. πολυώνυμος siano riconducibili ad un singolo prototipo indoeuropeo. Su questa discussione si vedano le giuste osservazioni di V. Pisani, *Lingua poetica indoeuropea*, in AGI 51, 1966, p. 105 sgg. Il problema, in ogni caso, resta estraneo alla nostra trattazione, in quanto a noi interessa l'identità concettuale, non la ricostruzione di una protoforma.

5. Dall'elenco dello Schmitt, comunque, si dovrebbe cancellare Hes. *Theog.* 785, ove πολυώνυμον è epiteto dell'acqua (non divinizzata!) e può spiegarsi solo in termini di banalizzata dizione poetica.

siano, con cui amano essere chiamati, come se noi null'altro conoscessimo ».

Ogni dio, cioè, per sua stessa natura, ha più nomi ed è saggezza, da parte dell'orante, utilizzare quello con cui il dio vuole essere chiamato. Si comprende, allora, come l'epiteto πολυώνυμος ricorra non solo in testi poetici, ma altresì in iscrizioni religiose e in papiri magici: in IG IV, 1², 422 il sacerdote Diogene presenta un'offerta a Σελήνη πολυώνυμος, in PGM 1, 2745 viene invocata Ἑκάτη πολυώνυμος.

Tale, dunque, è la situazione antica in Grecia, con perfetto parallelismo tra linguaggio poetico e prassi religiosa: esplicito riconoscimento della polionimia divina, cautelare affermazione dell'orante che egli intende pregare il dio col nome che quegli preferisce [6].

Per quanto concerne Roma, non mancano certo testi poetici che affermino o presuppongano la polionimia divina:

> rite maturos aperire partus
> lenis, Ilithyia, tuere matres,
> sive tu Lucina probas vocari
> seu Genitalis (Hor. *c. saec.* 13 sgg.).

Tali testi, purtroppo, non sono utilizzabili nella nostra indagine, in quanto sarebbe legittimo dubitare che non riflettano direttamente alcuna tradizione antica e si limitino a ripetere atteggiamenti che trovavano nei loro esemplari greci. È, però, agevole mostrare che la coscienza della polionimia divina era profondamente radicata nella prassi religiosa romana, sì che in questo campo l'influsso greco a livello letterario non rappresentava una novità dal punto di vista ideo-

6. Solo in epoca tarda nasce in Grecia il gusto di una puntuale e compiaciuta elencazione dei molti nomi delle divinità, spesso messi in connessione o con differenti funzioni o con differenti culture: si tratta, in sostanza, di una polionimia in chiave razionalistica e sincretistica. Si vedano, a titolo d'esempio, l'encomio di Zeus in Aristide (XLIII [1 Dind.] 29 sg.): Ζεὺς πάντων πατήρ ... καὶ διὰ τοῦτον ὁρῶμεν καὶ ἔχομεν ὁπόσα καὶ ἔχομεν, οὗτος ἁπάντων εὐεργέτης ... οὗτος πρύτανις ἁπάντων ... οὗτος δοτὴρ ἁπάντων, οὗτος ποιητής. οὗτος ἐν μὲν ἐκκλησίαις ... Ἀγοραῖος κέκληται, ἐν δὲ μάχαις Τροπαῖος, ἐν δὲ νόσοις καὶ πᾶσιν καιροῖς βοηθῶν Σωτήρ, οὗτος Ἐλευθέριος, οὗτος Μειλίχιος etc.; e quello di Ἀπόλλων Σμίνθιος in Menandro (*rhet. graec.* 445, 25 sgg. Sp.): ἀλλ' ὦ Σμίνθιε καὶ Πύθιε, ἀπὸ σοῦ γὰρ ἀρξάμενος ὁ λόγος εἰς σὲ καὶ καταντήσει, ποίαις σὲ προσηγορίαις προσφθέγξομαι; οἱ μὲν σὲ Λύκειον λέγουσι, οἱ μὲν Δήλιον ... Μίθραν σε Πέρσαι λέγουσιν, Ὧρον Αἰγύπτιοι, σὺ γὰρ εἰς κύκλον τὰς ὥρας ἄγεις, Διόνυσον Θηβαῖοι.

Si osserverà che, mentre Aristide identifica fra loro più tipi di Zeus giustificando la varietà degli attributi con la varietà delle funzioni, Menandro va assai oltre, in quanto utilizza il concetto di polionimia per procedere all'identificazione di divinità storicamente fra loro del tutto diverse. Sui problemi trattati in questa nota e in tutto il paragrafo resta fondamentale, E. Norden, *Agnostos theos, Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig/Berlin 1913.

logico, ma veniva agevolmente ad innestarsi nel tronco di una fede già esistente.

Infatti, una caratteristica vistosa delle preghiere romane — di quelle poche, almeno, che ci sono pervenute — è di essere generalmente prudenziali e circospette in ciò che concerne l'individuazione del dio cui ci si rivolge: di rado questi viene chiamato sic et simpliciter col suo nome usuale; più spesso, al contrario, l'orante aggiunge che è sua intenzione chiamarlo col nome che il dio predilige e che è più opportuno usare. Nella formula di *devotio* della città nemica, per esempio, il generale romano così pregava: *Dis pater Veiovis Manes, sive vos quo alio nomine fas est nominare* (Macr. *Sat.* 3, 9); in Servio (*ad Aen.* 2, 351) è citato l'inizio di una preghiera dei pontefici: *Iuppiter optimus maximus, sive quo alio nomine te appellari volueris;* in un testo epigrafico a carattere magico si legge: *vos Aquae Ferventes, sivle vlos Nimfas lsilve quo alio nomine voltis appel[l]ari* (CIL 11, 1823).

Il medesimo concetto è ugualmente presupposto dalla frequente formula *si deus, si dea* « chiunque sia il dio, maschio o femmina »: qui la cautela assurge ai più alti vertici, giacché l'orante assume un atteggiamento prudenziale non solo sul nome del dio, ma sul suo stesso sesso. Ecco, per esempio, l'inizio della formula con cui il generale romano operò l'*evocatio* degli dèi protettori di Cartagine: *si deus, si dea est, cui populus civitasque Carthaginiensis est in tutela* (Macr. *Sat.* 3, 9). Nel *de agri cultura* catoniano (c. 139) ci è conservata la preghiera da usarsi quando si voleva *lucum conlucare* (aprire una radura in un bosco): *si deus, si dea es, quoium illud sacrum est* etc.

Sullo stesso piano, a nostro parere, sono da porsi formule epigrafiche come *sei deo sei deivae sacrum* (CIL I², 801; su un altare, a Roma), *sei deus sei dea* (ib. 1485; da Tivoli), *sei deo sei deae* (ib. 2644; da Spoleto); anche qui, cioè, non si tratta di genuina ignoranza, ma del solito atteggiamento prudenziale, determinato dalla consapevolezza della polionimia divina e dei rischi che comporterebbe l'uso di un nome sgradito.

Nel mondo germanico l'esempio più illustre di polionimia divina a livello letterario si ha in una serie di strofe (46 sgg.) del *Grimnismâl*, ove Odino stesso elenca i suoi nomi:

« Mi chiamai Serpe, mi chiamai Stanco-del-cammino, Capitano e Guerriero, Amato e Terzo, Marino e Amabile, Acciecaguerrieri e Orbo etc. » [7].

7. *Edda*⁴, ed. G. Neckel (riv. da H. Kuhn), Heidelberg 1962, p. 66 sgg.

In questa lista di nomi molto, naturalmente, sarà frutto di libera invenzione poetica; ma, quand'anche nulla avesse effettivo riscontro nella realtà, resterebbe pur sempre evidente che questo pezzo di bravura può essere comprensibile e avere un significato solo nel quadro di una polionimia divina realmente esistente presso i Germani.

Se, dunque, il concetto della polionimia divina chiaramente si continua a livello sia letterario che cultuale presso varie culture indoeuropee, non soltanto potremo vedere in ciò una conferma della nostra precedente affermazione sull'originario carattere unitario di poesia e religione nella persona del « poeta », ma potremo anche chiederci quale fosse, in fase indoeuropea, la reale radice di questa concezione religiosa.

Nelle culture più arcaiche dei popoli indoeuropei — e, certo, non solo di essi — la conoscenza del nome di una persona è strumento di potere nei suoi confronti; e ciò, a sua volta, dipende da una concezione estremamente formalistica della preghiera, il cui successo è condizionato non dall'*animus* dell'orante, come oggi opineremmo, bensì soltanto dalla rigorosa e precisa enunciazione di una formula in tutti i suoi elementi. In tale situazione è evidente che conoscere il vero nome di una persona è condizione essenziale per la riuscita di qualsiasi atto magico nei suoi riguardi. Una bella illustrazione di questo aspetto della fede popolare si ha, per esempio, nelle *defixiones* latine, ove per la precisa individuazione della vittima si usano espressione abili e prudenziali come *nomen delatum Naeviae L. l. Secunda seive ea alio nomini est* (CIL 10, 1604) oppure *Q. Letinium Lupum qui et vocatur Caucadio qui est fi[lius] Sallusti[es Vene]ries sive Ve[n]e]rioses* (ib. 11, 1823).

Rimedio sovrano contro il rischio d'essere vittime di chiunque, conoscendo il nostro nome, voglia farci oggetto di pratiche magiche, è l'uso di apporre all'individuo due diversi nomi, uno « vero » e noto soltanto a pochissime persone familiari e fidate, l'altro « falso » e di comune dominio. I vantaggi di questo espediente sono evidenti: chi lo adotta, resterà al riparo di ogni incantamento, in quanto il nome ivi usato sarà quello « falso » e, come tale, incapace di esercitare effetti sulla sua persona. Tale prassi è ampiamente documentata, per esempio, nel mondo indiano antico [8].

La polionimia divina è, a nostro parere, da porsi in relazione con questa prassi. Una volta creatasi la consapevolezza che il nome di una persona poteva non essere — anzi, spesso non era affatto — il

8. Cf. V. Henry, *La magie dans l'Inde antique*, Paris 1904, p. 82 sg. e S. Sani, *Tecnica enumeratoria e potere magico del nome negli incantesimi dell'Atharvaveda* (di prossima pubblicazione in SSL).

suo vero nome, allora l'uso di celarsi dietro una pluralità di nomi — di cui uno solo, però, era quello vero — venne esteso anche al mondo degli dèi; era un uso, fra l'altro, che mirabilmente serviva sia a spiegare l'eventuale fallimento della preghiera (il quale poteva comodamente addebitarsi all'uso di un nome « falso »), sia ad esaltare l'autocoscienza sapienziale di chi riteneva di essere in possesso del nome « vero » del dio.

Ciò, in altre parole, significa la fede in nomi segreti delle divinità; e tale fede è bene attestata nel mondo indiano: « Questo è il grande nome segreto, molto invocato, con cui creasti ciò che è e ciò che diviene » [9] (a Indra); « Il dio rende palesi i nomi segreti degli dèi, perché siano proclamati sull'altare » [10]. Perfino le vacche, cui nella religione indiana compete una profonda realtà sacrale, hanno nomi segreti e misteriosi, che Varuṇa conosce e che chi ha appreso, trasmette ai discendenti sotto vincolo di segreto: « A me, saggio, disse Varuṇa: tre volte sette sono i nomi della vacca; chi ne conosce la traccia, come segreti li dica, se alla futura discendenza vuole essere utile » [11]; altrove Varuṇa viene celebrato come colui « che è sostentatore dei mondi, che conosce i nomi segreti, misteriosi delle vacche » [12].

In tale quadro assai bene s'inserisce la notizia macrobiana (*Sat.* 3, 9) sulla divinità protettrice di Roma, il cui nome veniva rigorosamente mantenuto segreto [13]: *constat enim omnes urbes in alicuius dei esse tutela, moremque Romanorum arcanum et multis ignotum fuisse ut, cum obsiderent urbem hostium eamque iam capi posse confiderent, certo carmine evocarent tutelares deos; quod aut aliter urbem capi posse non crederent, aut etiam si posset, nefas aestimarent habere deos captivos. nam propterea et ipsi Romani et deum in cuius tutela urbs Roma est et ipsius urbis Latinum nomen ignotum esse voluerunt.*

Il motivo per cui il « vero » nome della città e del dio suo protettore venivano avvolti da geloso segreto, è già lucidamente indicato

9. RV 10, 55, 2: *mahat tan nāma guhyaṃ puruspṛg yena bhūtaṃ janayo yena bhavyam.*

10. RV 9, 95, 2: *devo devānāṃ guhyāni nāmāviṣ kṛṇoti barhiṣi pravāce.*

11. RV 7, 87, 4: *uvāca me varuṇo medhirāya triḥ sapta nāmāghnyā bibharti / vidvān padasya guhyā na vocad yugāya vipra uparāya śikṣan.*

12. RV 8, 41, 5: *yo dhartā bhuvanānāṃ ya usrāṇām apīcyā veda nāmāni guhyā.* Nei suoi riflessi nella lingua poetica è considerata la polionimia in C. WATKINS, *Language of Gods and Language of Men*, in *Myth and Law among the Indo-Europeans* (ed. J. Puhvel), Berkeley 1970, p. 1 sgg.

13. L'argomento è studiato in A. BRELICH, *Die geheime Schutzgottheit von Rom*, Zürich 1949, da cui, tuttavia, riteniamo necessario allontanarci ampiamente. Si vedano, del resto, le giuste riserve di S. WEINSTOCK in JRS 40, 1950, 149 sg.

da Macrobio: i Romani volevano rendere impossibile ogni *evocatio* ai loro danni, volevano, cioè, rendere impossibile quella cerimonia magica con cui una città veniva sguarnita del presidio della sua divinità; e, per raggiungere questo fine, si servivano, appunto, dell'antichissima tecnica di utilizzare nomi « falsi », tenendo celati quelli « veri ». Era pratica seguita con sì inflessibile rigore che ancora nell' 82 a.C. un tal Quinto Valerio di Sora fu messo a morte per aver palesato il nome segreto di Roma: *Roma ipsa, cuius nomen alterum dicere nisi arcanis caerimoniarum nefas habetur optimaque et salutari fide abolitum enuntiavit Valerius Soranus luitque mox poenas* (Plin. 3, 65; cf. anche Serv. Dan. *ad Aen.* 1, 277).

La polionimia divina, dunque, che ritroviamo a livello sia di poesia che di culto, non solo deriva da una fase unitaria della cultura indoeuropea, ma ha anche la sua chiara matrice ideologica nelle opinioni dominanti sulle condizioni per un rapporto fra mondo umano e mondo divino.

★

Nella poesia religiosa greca uno stilema estremamente frequente è rappresentato dall'invito alla divinità a recarsi sul luogo della preghiera; tale invito è per lo più espresso da formule come δεῦρ' ἐλθέ, προφάνηθι, δεῦρο e simili [14].

Anche nella poesia latina compare il medesimo stilema, e la formula usata è generalmente *huc ades* (*adsis*):

> huc ades et tenerae morbos expelle puellae,
> huc ades, intonsa Phoebe superbe coma (Tib. 1, 7, 49 sg.);
> Nympharum Bacchique comes...
> huc ades (Petr. 113);
> huc ades et nervis, tente Priape, fave (*Priap.* 80,2);
> magne deum, Silvane potens...
> adsis huc mihi (CLE 250, 1);

il dio che accoglie questa preghiera è, allora, detto *praesens*:

> tu, dea, tu praesens nostro succurre labori (Verg. 9, 404)

e si sa quale importanza il concetto di *deus praesens* assuma nella letteratura latina imperiale.

Tuttavia, anche in questo caso, le testimonianze letterarie latine non possono essere accolte senza riserve, giacché non può affatto escludersi che esse dipendano da consapevole imitazione della poesia religiosa greca.

14. Si vedano, a titolo d'esempio, Alc. 109 P., Sapph. 191 e 192 P., Soph. *Ant.* 1146 sgg. Anche in un'amorosa preghiera di Anacr. 301 P.

Come, però, già osservavamo a proposito della polionimia divina, è certo che questo stilema della poesia latina, qualunque sia la sua origine, ben s'inserisce nel solco della tradizione indigena. Servio, infatti, commentando il verso virgiliano *tuque, o Thybri, tuo genitor cum flumine sancto* (8, 72), ci ha conservato una vetusta formula rituale: *sic enim invocatur in precibus*: « *adesto Tiberine cum tuis undis* ». A Roma, dunque, esisteva, a livello di prassi liturgica, l'uso d'invocare il dio ad essere presente al rito [15].

Nell'area orientale del mondo indoeuropeo lo stesso uso cletico è presente in due passi delle gāthā ove, come è noto, nonostante il loro carattere profondamente innovativo dal punto di vista religioso, sopravvivono talora elementi formulari di alta antichità. Lo Y. 29, dunque, si chiude col verso:

ahurā nū ná avarə̄ ə̄hmā rātōiš yūšmāvaṭąm

che il Humbach [16] rettamente interpreta: *o Lebensherr, nun herab zu uns auf Grund der durch uns vollgezogenen Beschenkung von euresgleichen!*, apponendovi la perifrasi: *den Daēvas und dem blutigen Opfer haben sie abgeschworen und sich entschlossen, Ahura Mazdā und die Ahuras zum Opfer einzuladen.*

L'altra testimonianza è nella strofa iniziale di Y. 49:

yə̄ dušərəθrīš cixšnušā ašā mazdā
vaŋuhī ādā gaidī mōi ā mōi [a]rapā

« a me, o Signore, che con la Verità accoglierò le maldifese (vacche), vieni con benigno dono e aiutami ».

Analoga situazione presentano i testi vedici, ove è usuale che la divinità venga invitata a recarsi sul luogo del sacrificio e della preghiera. Basti qui riportare alcuni esempi rgvedici: « vieni, o Vāyu,

15. Il Pasquali (*Preistoria della poesia romana*, Firenze 1936, p. 11), basandosi sul fatto che *adesto Tiberine cum tuis undis* sarebbe un saturnio, ha avanzato riserve sulla reale antichità di questa preghiera. Il Norden (*Aus altrömischen Priesterbüchern*, Lund/Leipzig 1939, p. 178) ha negato — giustamente, a nostro parere — la fondatezza di queste riserve. A noi, comunque, sembra essenziale mettere in rilievo il fatto che la premessa stessa secondo cui *adesto* etc. sarebbe un saturnio, è del tutto indimostrabile. Infatti, anche accettando l'analisi del saturnio fatta dal Leo e dal Pasquali — ipotesi di cui, per altro, abbiamo tentato di mostrare l'inaccettabilità in ASNP 32, 1963, p. 181 sgg. —, resterebbe pur sempre evidente che poche parole fuori del contesto possono agevolmente costituire un saturnio leo-pasqualiano in modo del tutto casuale: anche l'inizio dei Saturnali di Macrobio potrebbe, in tal modo, essere analizzato come saturnio, giacché *multas variasque res in hac vita nobis* costituiscono, in forma del tutto casuale, un reiziano + itifallico (con *in hac* pirrichio per *correptio*).

16. H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, vol. I, Heidelberg 1959, p. 82 sg.

(fattoti) visibile » [17], « porta, o Vāyu, il tuo carro, vieni a noi propizio, favorevole, vieni a noi propizio » [18], « vieni come possente re con la servitù » (ad Agni) [19].

Più interessante ancora, però, sarà rilevare come, anche al di fuori dei testi poetici vedici, lo stesso uso si mantenga altresì al prosaico livello dei semplici rituali domestici.

Nei *Gṛhyasūtrāṇi* di Pāraskara, per esempio, quando al fanciullo si tagliano per la prima volta i capelli, il padre pronunzia questa preghiera: « vieni con acqua calda, o Vāyu, senza legami, taglia i capelli » [20]; nella cerimonia nuziale si invoca la venuta di Agni: « venga Agni primo fra gli dèi » [21]; nella consacrazione del toro, Pūṣan è chiamato perché vada alle vacche dei sacrificanti: « venga Pūṣan alle nostre vacche » [22].

Abbiamo, dunque, dei parallelismi ben precisi che investono sia la poesia religiosa che i formulari liturgici, oltre a testi, come quelli vedici e avestici, che sono, in qualche misura, a mezza strada fra i due. Questo parallelismo, che si affianca a quello relativo alla polionimia divina, si ripete nell'uso formulare di « ascolta! ».

★

Sia nella poesia religiosa greca che in quella vedica è assai frequente l'uso di chiedere al dio di ascoltare la voce dell'orante. Ampio materiale a questo proposito è già raccolto nel volume dello Schmitt [23], ma molto anche ne è stato tralasciato, giacché l'autore, fedele al metodo di prestare attenzione pressoché esclusivamente alle attestazioni che permettano la ricostruzione di protoforme indoeuropee, prende in considerazione solo gli esempi ove appaiono derivati della radice **klew-*, senza porre mente al fatto ovvio che questa medesima invocazione può realizzarsi anche attraverso forme lessicali differenti. Basti pensare a Pindaro:

Ἐλεί̄θυια, πάρεδρε Μοιρᾶν βαθυφρόνων,
παῖ μεγαλοσθενέος, ἄκουσον, Ἥρας, γενέτειρα τέκνων (*N.* 7, 1 sgg.)

17. RV 1, 2, 1: *vāyav ā yāhi darśata.*

18. RV 1, 135, 2: *vaha vāyo niyuto yāhy asmayur juṣāṇo yāhy asmayuḥ.*

19. RV 4, 4, 1: *yāhi rājevāmavāṁ ibhena.*

20. 2, 1, 6: *uṣṇena vāya udakenehyadite keśān vapa.*

21. 1, 5, 11: *agnir aitu prathamo devatānām.*

22. 3, 9, 5: *pūṣā gā anvetu naḥ.*

23. Cf. § 395 sgg. e 401 sgg.

o a Bacchilide:

μεγαλοσθενὲς
Ζεῦ πάτερ ἄκουσον (16, 52 sg.).

Tale prassi, comunque, non è esclusiva della letteratura vedica o greca; attestazioni copiosissime se ne trovano anche in latino.

Già a proposito della polionimia divina abbiamo citato un passo del *carmen saeculare*; ma lo stesso testo contiene anche un invito al dio perché presti orecchio al coro che lo invoca:

condito mitis placidusque telo
supplices audi pueros, Apollo;
siderum regina bicornis, audi,
Luna, puellas (33 sgg.).

In un altro inno oraziano, a Diana, c'è non l'invito a prestare ascolto, ma la constatazione che la dea benevolmente ode, quando viene invocata:

montium custos nemorumque, virgo
quae laborantis utero puellas
ter vocata audis adimisque leto,
diva triformis (3, 22, 1 sgg.).

Il sintomo, quindi, che un dio è corrucciato, è quando egli si pone in posizione di diniego rispetto all'*audire*; sempre in Orazio si ha:

... prece qua fatigent
virgines sanctae minus audientem
carmina Vestam? (1, 2, 26 sgg.).

Simmetricamente, il solo fatto di avere udito — cioè. di non essersi rifiutato di porgere ascolto alla preghiera — costituisce implicita garanzia di accettazione:

audiit et caeli genitor de parte serena
intonuit laevum (Verg. 9, 630 sg.).

Il materiale latino, comunque, non può essere inserito senz'altro nel nostro dossier, giacché su tutta quella letteratura grava costantemente l'ipoteca degli *exemplaria graeca*; ci limiteremo, quindi, a prenderne nota, anticipando, però, una conclusione importante: questo stilema, qualunque sia la sua origine immediata nei testi letterari latini, è in profondo e sostanziale accordo con la prassi rituale latina, sì che, quand'anche i poeti si rifacessero sempre a modelli greci (il che, d'altra parte, non è suscettibile di dimostrazione globale), il risultato ultimo sarebbe pur sempre coerente con una tradizione indigena. Il che è quanto già si osservava a proposito della polionimia divina.

Anche nella poesia gatica ricorre almeno un esempio di tale formula invocatoria: « Tu, possente Signore e saggio, tu Pietà, tu Verità che accresci i greggi, tu Buon Pensiero e tu Imperio, uditemi e abbiate pietà di me con ogni dono »[24]. Come già osservavamo a proposito della chiusa di Y. 29, è lecito pensare che anche in questo passo si sia avuta conservazione nel linguaggio zarathustrico di uno stilema di tradizione prezarathustrica.

Che, però, non si trattasse di un fatto a livello esclusivamente poetico, è evidente da varie testimonianze concordi.

Per quanto concerne il mondo latino, questo stilema appare nella solenne formula, conservata in Livio, con cui il feziale poneva le premesse per una giusta dichiarazione di guerra: *audi, Iuppiter, et tu, Iane Quirine, diique omnes caelestes vosque, terrestres, vosque, inferi, audite: ego vos testor populum illum... iniustum esse neque ius persolvere* (1, 32, 10). Qui si rileverà che gli imperativi *audi* e *audite* non sono affatto un invito a fungere da testimoni — questo invito, infatti, si avrà solo col successivo *ego vos testor* —, ma costituiscono un richiamo a carattere preliminare: sollecitano l'attenzione degli dèi invocati, intensificano la comunicazione fra loro e il feziale.

Nel mondo indiano questo tipo di preghiera è d'uso anche nei rituali domestici; nei già citati *Gṛhyasūtrāṇi* di Pāraskara s'insegna che in una delle cerimonie preparatorie del rito nuziale è d'uopo cantare l'inno yajurvedico che inizia con « Ascoltami, o Varuṇa, con quest'inno »[25].

Una situazione più singolare appare nei riti greci. Qui, infatti, a quanto ci è dato di vedere, la funzione che altrove è assolta da un esplicito « ascolta! », viene realizzata attraverso l'istituto dell' ὀλολυγή (ὀλόλυγμα, ὀλολυγμός).

Di tale grido corale e rituale, rivolto al dio, ci parla già Erodoto (4, 189), che lo giudica di origine libica: « Mi parrebbe che di là sia originariamente venuta anche l'ὀλολυγή nei sacrifici; molto, infatti, ne usano le donne di Libia ».

Tale prassi rituale permane fino ad epoca assai avanzata; in AP 6, 173 si parla di una donna

γαλλαίῳ Κυβέλης ὀλολύγματι πολλάκι δοῦσα
τὸν βάρυν εἰς ἀκοὰς ἦχον ἀπὸ στομάτων

24. Y. 33, 11. Cf. H. Humbach, op. cit., p. 103.

25. VS 21, 1: *imam me varuṇa śrudhi havam.*

né mancano occasionali speculazioni filosofiche, come in un papiro magico del sec. III d.C. ove s'insegna che l'ὁλολυγμός è σύντροφος (em. ex σύντροπος) τοῦ ὀνόματος [26].

In che cosa, poi, concretamente consistesse questo grido, ce lo spiegano gli scoli alle Rane di Aristofane, ove alle parole di Dioniso ἐγκέχοδα · κάλει θεόν (v. 479) è annotato: « Nelle feste Lenèe di Dioniso il δᾳδοῦχος, tenendo la torcia, dice: καλεῖτε θεόν. E i presenti gridano a gran voce: Σεμελήϊ' Ἴακχε πλουτοδότα ».

Si trattava, cioè, del nome stesso del dio, eventualmente accompagnato da attributi rituali, che gli astanti alla cerimonia gridavano a gran voce, su invito del sacerdote (il termine δᾳδοῦχος, infatti, in tali contesti designa una specifica qualifica sacerdotale) [27].

Ora, qui ci sembra essenziale proprio il fatto che il nome del dio venisse intonato a gran voce; non si trattava, cioè, di una semplice espressione di preghiera, quanto piuttosto di richiamare e sollecitare l'attenzione della divinità. Da questo punto di vista, dunque, l'ὁλολυγή adempie praticamente alla stessa funzione che in altri contesti troviamo realizzata dall'imperativo κλῦθι.

Sia l'ὁλολυγή che κλῦθι sono, naturalmente, finalizzati a procurare la conclusiva ἐπιφάνεια del dio, cui accenneremo più innanzi; ciò, del resto, è esplicitamente detto in Euripide: « Gridate (ὁλολύζετε), o donne, perché venga la dèa » (351 N.). Ma è essenziale sottolineare questo punto: l'ὁλολυγή non comporta in sé affatto l'invito al dio perché appaia sul luogo del rito; essa serve, piuttosto, a richiamare e sollecitare l'attenzione del dio, è strumento di comunicazione, non di richiamo. La prova ne è che il papiro magico sopra citato mette l'ὁλολυγμός sullo stesso piano del silenzio (σιγή); e, infatti, anche il silenzio, con la concentrazione psichica che determina e favorisce, serve a porre l'orante in comunicazione col suo dio.

Io non ignoro, naturalmente, che secondo alcuni storici della religione greca [28] l'ὁλολυγή non avrebbe avuto la specifica funzione di richiamare l'attenzione del dio, perché talora appare non all'inizio, bensì al termine della preghiera. Ma, a parte l'ovvia necessità di distinguere i casi in cui ὁλολυγή ha un preciso valore tecnico da quelli in cui conserva la generica significazione di « grido », determinato dalle varie vicende e passioni che gravano l'orante, l'obiezione appare troppo razionalistica per essere accolta.

La preghiera non è un sillogismo; può esserci, sì, una struttura logica, ma questa è sempre filtrata attraverso la soggettività dell'orante, sì che un elemento che, astrattamente considerato, dovrebbe avere una certa collocazione, può benissimo essere spostato o iterato altrove.

26. Cf. *Greek Papyri in the British Museum*, ed. Kenyon, I, p. 108 sg.

27. Cf. Ditt.[4] 83, 25 e 872, 3.

28. Cf. J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958, p. 178 sgg.

Gli esempi sono a portata di mano. Nell'inno alla Madre degli Dèi (464 P.) l'autore saluta la dea solo nei due ultimi versi, e lo stesso avviene in *h.h.* 21; troveremo strano e condannabile il fatto che il saluto venga solo dopo che lungamente e direttamente si è parlato alla dea? Nell'inno di Saffo ad Afrodite (191 P.) l'invito a venire che si ha al v. 5 (τυίδ' ἔλθε), è iterato, con splendido effetto d'arte, nella strofa conclusiva (ἔλθε μοι καὶ νῦν); dovremmo concludere che uno dei due è inutile doppione dell'altro?

A noi pare, quindi, lecito ritenere che l'ὁλολυγή — o, almeno, un certo tipo di ὁλολυγή — fosse, nel campo della prassi rituale, il preciso corrispondente di ciò che è κλῦθι nella poesia religiosa.

Anche qui, cioè, arriviamo a una conclusione analoga alle precedenti: sia la prassi poetica che quella rituale presentano nella preghiera uno stilema che serve a sollecitare l'attenzione del dio, a stabilire un rapporto fra lui e chi lo invoca. Un elemento differenziatore, se mai, potrà riscontrarsi nel fatto che esso è a livello costantemente esplicito nei testi poetici, laddove nelle tradizioni rituali talora è a livello di formale esplicitazione (preghiere indiane e latine), talora è il fine implicito in un atto liturgico verbale (come l'ὁλολυγή greca). Ma la sostanza è uguale.

*

Quantunque diverse per funzioni e per prestigio, le divinità dei popoli indoeuropei avevano fra loro in comune l'ampia misura del potere, un potere, per di più, esercitato arbitrariamente, nell'ambito di una libertà non controllabile dall'uomo; da ciò procede agevolmente l'immagine di dio come sovrano e padrone, metaforica espressione dell'intuizione che coglie il potere assoluto delle divinità.

Da ciò, dunque, consegue anche che il titolo di re può fondatamente essere attributo di qualunque dio.

E tale uso, in realtà, appare ampiamente praticato già nei testi ṛgvedici; basti qui una breve esemplificazione: « Cento rimedi tu hai, o re (Varuṇa) » [29]; « fate ciò di cui vi preghiamo, o re (Indra e Varuṇa) » [30]; « o re Soma » [31]; « O gran re delle genti (Agni) » [32]; « il benigno re (Mitra) » [33].

29. RV 1, 24, 9: *śatam te rājan bhiṣajaḥ.*

30. RV 1, 136, 4: *tathā rājānā karatho yad īmahe.*

31. RV 1, 91, 4: *rājan soma.*

32. RV 3, 10, 1: *samrājaṃ carṣaṇīnām.*

33. RV 3, 59, 4: *suśevo rājā.*

Questa prassi si conserva nel tempo; nel rituale domestico di Âśvalāyana, per esempio, il celebrante ordina a due cantori: « Cantate il re Soma »; ed essi intonano: « Soma, nostro re, protegga le umane genti che calpestarono il tuo territorio, o NN (fanno il nome del fiume presso cui abitano) » (1, 14, 7).

Al titolo di re, d'altra parte, si affianca non di rado in questi testi quello di padre: « Tu, o Agni, sei nostro padre » [34]; « (Bṛhaspati) nostro padre » [35]; « grande padre meritevole d'offerta (Varuṇa) » [36]; « dico benigna cosa ad Asura padre » [37].

È necessario, a questo punto, non commettere l'errore di vedere in questo padre una figura mite e benigna; in realtà, come risulterà chiaro più avanti, l'espressione è di origine antichissima e allude, quindi, all'onnipotente e imperioso *paterfamilias* cui competeva ogni diritto, anche di vita e di morte, sui suoi figli.

Il titolo di padre, cioè, è omofunzionale a quello di re; non comporta riferimenti né a un'attività creatrice né a un rapporto affettivo: indica semplicemente impotenza e subordinazione totale all'altrui volontà, stabilisce fra uomo e dio la stessa situazione che nella società esisteva fra figli e padri, fra sudditi e re.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, se anche le divinità femminili ricevevano il corrispondente titolo di regina e di madre; e qui sono necessarie alcune precisazioni.

Nel pantheon vedico, infatti, le divinità femminili possono suddividersi in due categorie: sono o le personificazioni di enti naturali o le spose degli dèi. Ora, nel Rgveda il titolo di madre è dato solo alle divinità che rientrano nella prima categoria (come la Terra o la Vacca), mentre il titolo di regina non è dato ad alcuna [38]. Nel primo caso, data la natura stessa delle divinità onorate come madri, è ovvio il riferimento alle loro funzioni creatrici o procreatrici; il che pone questo titolo su un piano totalmente diverso da quello di padre. Nel secondo caso, l'assenza di « regine » è ugualmente caratteristica

34. RV 1, 31, 10: *tvam agne pitāsi naḥ.*

35. RV 6, 73, 1: *pitā naḥ.*

36. RV 7, 52, 3: *pitā mahān yajatraḥ.*

37. RV 10, 124, 3: *śaṃsāmi pitre asurāya śevam.*

38. RV 5, 46, 8 *uta gnā vyantu devapatnīr indrāṇy agnāyy aśvinī rāṭ* è inteso da alcuni come « e vengano le spose degli dèi, Indrāṇī, Agnāyī e Aśvinī regina », da altri come « e vengano le spose degli dèi, Indrāṇī, Agnāyī, Aśvinī e la regina (= la sposa del re Soma) ». Nessuna delle due interpretazioni mi sembra soddisfacente. Contro entrambe si può rilevare, infatti, che *rāṭ* non è mai femminile. Si noterà, inoltre, che il Renou stesso, mentre in EVP 4, 74 accetta la prima interpretazione, altrove propone la traduzione: « ... Indrāṇī, Agnāyī, Aśvinī, la Reine » (EVP 5, 28).

di una società androcentrica, ove le divinità femminili non avevano diritto d'esistenza se non in connessione con la fertilità o come sottomesse mogli degli dèi, figure così pallide e sbiadite da non avere nemmeno un loro proprio nome, ma da essere chiamate secondo quello del marito: Sposa-di-Indra (Indrāṇī) Sposa-di-Varuṇa (Varuṇānī), Sposa-di-Agni (Agnāyī). Qualcosa di analogo si ha anche nell'av.*ahurānīš ahurahe.*

Il rapporto autoritario fra dio e uomo, cioè, s'imperniava necessariamente sul presupposto della mascolinità divina.

Se ora consideriamo l'analogo uso di « re » nel mondo greco, ci troveremo innanzi a una situazione del tutto diversa: qui, infatti, il titolo è attributo non solo degli dèi, ma anche delle dee. Abbiamo, cioè, a livello letterario, non solo ὦ δέσποτ' ἄναξ (Apollo; Arist. *Vesp.* 875) e Κρονίδαι παμβασίλῃϊ (Alc. 143 P.), ma anche ὦ σεμνοτάτη βασίλεια θεά, πότνι' Εἰρήνη (Arist. *Pax* 974 sg.) e ἄνασσ' Ἀθάναα (Alc. 147 P.) [39].

Lo stesso fatto si ripete puntualmente anche nei testi epigrafici di contenuto religioso, che ci conservano attributi cultuali delle divinità: ΠοτΕδάϝων Ϝάναξ (Schw. 123, Corinto, sec. VI) [40] e Ζεὺς βασιλεύς (Ditt.[4] 1014, 110, Erythrae, sec. III) [41], ma anche Ἥρα βασίλεια (ib. 1026, 5, Cos, sec. IV) e Δημήτηρ δέσποινα (ib. 1179, 23, Cnido).

Tale, anzi, era la frequenza di questa epitesi che varie divinità, per lo più femminili, sono spesso semplicemente chiamate col mero nome di « re » (o « regina »). Così ad Argo i Dioscuri sono detti Ϝάνακε (Schw. 79) e il loro tempio ad Elatea è il Ϝανακεῖον (ib. 350, sec. V); ma già in età micenea abbiamo le Ϝανάσσα (PY Fr. 1217) e una Ϝάνασσα, da identificarsi certamente con Afrodite, ricorre nelle iscrizioni cipriote sillabiche. Si hanno, inoltre, delle Βασίλαι ad Argo (Kaib. 922, 9), una Βασιλίς in Esichio e una Βασίλη in Attica (CIA IV, 2, 53a; a. 418). Ancora: da Platone (*Leg.* 7, 796b) sappiamo che ad Atene Persefone era detta anche Δέσποινα e lo stesso ci attesta Pausania per l'Arcadia (8, 37, 9); in Erodoto (9, 97) il tempio delle Eumenidi è τῶν Ποτνιέων ἱρόν [42].

39. Tali epiteti sono già usuali nella poesia omerica; cf. A 502, B 104, E 105, O 57 e 214, Ξ 326, γ 380.

40. Nelle iscrizioni corinzie arcaiche si ha più volte la formula ΠοτΕδάϝονι Ϝάνακτι in fine di esametro. Influsso omerico (= O 57)? Quasi certamente sì, ma sempre nei limiti in cui la locuzione omerica si accordava con la prassi cultuale.

41 Si abbiano presenti anche le Βασίλεια, feste in onore di Ζεὺς βασιλεύς, celebrate in Beozia e ad Olbia (sul Mar Nero).

42. Su siffatte denominazioni si veda il vecchio ma ancora utile H. Usener, *Götternamen*[3], Frankfurt 1948, p. 221 sgg.

Dal linguaggio religioso la prassi fluisce in quello quotidiano e ne nascono esclamazioni come οὔ, τὴν Τύραννον (Herod. 5, 77) o ναὶ τὰν Πότνιαν (Theocr. 15, 14) [43].

Come spiegare questo stato di cose? È evidente che nella cultura greca, a livello sia religioso che poetico, confluirono e si sommarono due diverse tradizioni, l'una ereditaria, indoeuropea, androcentrica — che si conserva, come abbiamo visto, assai bene nel Rgveda — che attribuisce titolo di re solo alle divinità maschili, ignorando o tenendo in subordine quelle femminili; l'altra conosciuta dai Greci solo in età postdiasporica, forse addirittura già nelle loro sedi storiche, chiamiamola pure « mediterranea », in cui avevano spicco e preminente peso le divinità femminili [44].

Ora, dal punto di vista della ricostruzione della cultura indoeuropea, quest'ultima componente è irrilevante; ciò vale a dire che per il nostro fine è significativo che le divinità maschili siano dette « re », mentre non lo è che lo stesso titolo sia riferito a quelle femminili.

Una situazione ulteriormente divergente sembra, a prima vista, presentarsi a Roma.

Qui, infatti, se consideriamo i testi epigrafici di età repubblicana, noteremo che nessun dio è mai detto « re ». L'unica eccezione parrebbe essere rappresentata da Giunone, che più volte è chiamata *regina* (CIL I², 378, 1430, 1993, app. 226); ma è eccezione che si spiega agevolmente. Questo titolo, infatti, né le è originario, né consegue al fatto, come riteneva il Wissowa [45], che Giunone è sposa di Giove Ottimo Massimo (ché questi, non essendo *rex*, non poteva trasmetterle epitesi di *regina*); esso le viene meramente dal fatto che ella, pur essendo in origine divinità tutelare del sesso femminile e delle sue funzioni coniugali e materne [46], fu assai presto identificata con Ἥρα βασίλεια.

E, per di più, questa identificazione non avvenne in Roma, giacché sappiamo che il culto di Iuno Regina vi fu introdotto dall'area etrusca e laziale. In Livio (5, 21, 3) è ancora conservato il ricordo della sua *evocatio* da Vei: *Iuno regina, quae nunc Veios colis, precor ut nos victores in nostram tuamque mox futuram urbem sequare, ubi te dignum amplitudine tua templum accipiat*; sappiamo, inoltre, che ad Ardea vi era un tempio di *Iuno regina* (cf. Pl. 35, 115) e che

43. Da quest'ultima esclamazione trae origine il verbo delocutivo ποτνιάομαι « lanciare un grido d'orrore o d'implorazione » (anche ποτνιάζομαι in Esichio).

44. Si veda, per esempio, U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo*, in RIL 76, p. 321 sgg.

45. Cf. G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München 1902, p. 115.

46. Cf. G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster 1965, p. 152 sgg.

essa era onorata dalle matrone pesaresi, oriunde, in realtà, di Minturno.

Una conferma indiretta del fatto che il titolo di re, in riferimento alle divinità, era estraneo alla cultura romana di età repubblicana, è data dalla constatazione che anche *imperator* è attestato epigraficamente una sola volta e in territorio extraurbano; si tratta della nota lamina dei cuochi falisci (CIL I² 364), ove Giove, Giunone e Minerva sono detti *imperatores summi*. Anche qui, cioè, abbiamo una tradizione estranea a Roma: ulteriore riprova se ne ha nel fatto che, secondo una notizia conservata in Livio (6, 29, 8), una statua di *Iuppiter imperator* fu portata a Roma nel 380 da Preneste sconfitta: *T. Quinctius semel acie victor, binis castris hostium, novem oppidis vi captis, Praeneste in deditionem accepto Romam revertit triumphansque signum Praeneste devectum Iovis imperatoris in Capitolium tulit* [47].

A parte, dunque, il caso di *Iuno regina*, che ha una sua specifica giustificazionee, mai, come dicevamo, il titolo di re o regina, in riferimento a divinità, compare nei testi epigrafici latini di età repubblicana.

In suo luogo appare saldamente il titolo di padre: *Albensis pater* (CIL I² 385), *Erinis pater* (ib. 392), *Dis pater* (ib. 1012), *Vediovis pater* (ib. 1439), *Turpenus pater* (ib. 1460), *Liber pater* (ib. 2290); l'epiteto è fuso col nome in *Marspiter* (ib. 970) [48].

Analoghi composti trovava Gellio (5, 12) *in antiquis precationibus*: si tratta, oltre al già citato *Marspiter*, di *Iuppiter*, *Neptunuspater*, *Saturnuspater*, *Ianuspater* e *Diespiter* (quest'ultimo attestato anche epigraficamente in una cista prenestina, CIL I² 564, nella forma *Diesptr*).

Non è qui il luogo di discutere e approfondire la testimonianza di Gellio; è evidente che alcune di queste forme sono realmente molto arcaiche, mentre altre tradiscono il conio recente: importante qui è solo sottolineare come « padre » costituisca una costante del linguaggio religioso romano.

Alle testimonianze epigrafiche e antiquarie si affiancano coerentemente anche i superstiti esemplari di formule precatorie; basti ricordarne un paio dal *De agri cultura* catoniano: *Iane pater, uti te strue ommovenda bonas preces precatus sum, eiusdem rei ergo macte vino inferio esto* (c. 134) e *Mars pater, te precor quaesoque, uti sies volens propitius mihi domo familiaeque nostrae* (c. 141).

47. Si rilevi che nell'*actio secunda in Verrem* (2, 4, 128) *Iuppiter Imperator* è mera traduzione di Ζεὺς Οὔριος: *quid? ex aede Iovis religiosissimum simulacrum Iovis Imperatoris, quem Graeci* Οὔριον *nominant, pulcherrime factum nonne abstulisti?*

48. Il nom. voc. *Iuppiter* non è mai attestato in testi epigrafici repubblicani.

Constatata l'esistenza di tale prassi religiosa, è naturale sottolinearne il perfetto parallelismo con la prassi letteraria che si ha, per esempio, in *Matutine pater* (Hor. *sat.* 2, 6, 20), *Bacche pater* (id. *carm.* 3, 3, 13), *pater Silvane* (id. *ep.* 2, 21), *Gradivum patrem* (Verg. *Aen.* 3, 35), *pater Tiberine* (Enn. *Ann.* 54), *o pater* (sc. *Romule*, ib. 113), *Quirine pater* (ib. 117), *pater optime Olympi* (ib. 192), *Bacchus pater* (id. *sc.* 123) e in infiniti altri passi. Anzi, dal momento che la poesia greca usa « padre » in riferimento pressoché esclusivo a Zeus, è lecito concluderne che tale amplissimo uso romano dell'epiteto rappresenti un riflesso della prassi religiosa indigena e, attraverso questo tramite, possa, quindi, ritenersi espressione di una tradizione indoeuropea[49]. Sottolineiamo, cioè, che quest'uso non poteva derivare da un ininterrotto tramite poetico giacché, come dicevamo in un precedente capitolo, la figura del poeta indoeuropeo era stata di fatto eliminata in Roma; deriverà, dunque, dalla concreta prassi indigena in materia religiosa nella quale, e soltanto nella quale, si conservavano elementi di alta antichità.

Come le divinità maschili ricevevano titolo di padre, così quelle femminili erano « madri »: *mater Matuta* (CIL I² 379), *mater Mursina* (ib. 580), *Stata mater* (ib. 994), *Terra mater* (ib. 995), *Iuno mater* (ib. 1430). Anche a questo proposito, però, si dovranno ripetere le stesse riserve che esponevamo a riguardo di « padre » e « madre » nella cultura greca: l'uno è recepibile in un discorso ricostruttivo, l'altro no.

Dati più scarsi e incerti offrono il mondo celtico e quello germanico; anche se qui, infatti, esistono divinità che hanno nome di padre, parrebbe che esso si riferisca, piuttosto, al loro essere concepiti come creatori degli dèi o degli uomini (o di entrambi). Si ripete, cioè, quella restrizione che già si nota nel mondo greco, ove il padre, unico e per eccellenza, è Zeus. In alcuni casi, per di più, questa titolatura potrà essere stata influenzata dal cristianesimo o, almeno, da una visione razionalizzante e ordinatrice portata dal cristianesimo. Ciò potrebbe essersi verificato per Odino Alfǫðr (« padre di tutti ») e per la divinità irlandese Dagda Ollathair (« Buon Dio padre di tutti »); in entrambi i casi, infatti, le attestazioni sono cronologicamente posteriori all'influsso cristiano. È certo, comunque, che già in età non sospetta i Germani conoscevano un dio fisicamente padre degli uomini: *celebrant carminibus antiquis... Tuistonem deum terra editum. ei filium Mannum originem gentis conditoresque Manno tres filios adsignant* etc. (Tac. *Germ.* 2).

49. È probabile che una radice indoeuropea abbia anche l'hapax gathico *xšaya-* in Y. 32, 5: « L'attività connessa alla Cattiva Parola, mediante cui il re (= Dio) riconosce l'empio » (parliamo di hapax giacché *xšayā* in Y. 28, 7 non è nome, bensì voce verbale; cf. H. Humbach, *Die Gathas des Zarathustra*, vol. II, Heidelberg 1959, p. 10).

Pochissimi i dati forniti dalle lingue italiche. Ma il fatto che, accanto a *ioves patres* « Iovis patris » del Bronzo di Rapino (Ve. 218) e a iupater « Iuppiter » delle Tavole di Gubbio, si abbia anche evklúí patereí « Euclo patri » nella Tavola d'Agnone (Ve. 147), lascia intuire un uso di « padre » analogo a quello romano. E, come a Roma, nessun esempio si ha di « re » a proposito di divinità maschili, giacché il diuveí regatureí della Tavola d'Agnone è quasi certamente da intendersi come « Iovi rigatori ». L'uso di « regina » come attributo di una divinità femminile (*regenai peai cerie iovia* « reginae piae Cerriae Ioviae » Ve. 218) parrebbe analogo a quello greco e, come quello, di origine presumibilmente non indoeuropea.

Potremmo, quindi, arrivare a questa conclusione: la cultura unitaria preetnica conosceva « re » e « padre » come epitesi degli dèi (che nella società indoeuropea erano concepiti essenzialmente come divinità maschili, giacché quelle femminili non eccedevano il rango della subordinazione o della mera personificazione di enti naturali). Il senso profondo di questa epitesi stava nel riconoscimento dell'illimitato potere esercitato dagli dèi nei confronti dell'uomo. Questa epitesi in età storica appare nelle varie culture indoeuropee a livello sia di poesia religiosa che di prassi cultuale, il che lascia presumere una comune matrice, che possiamo individuare nell'attività del « poeta » indoeuropeo nella sua veste — per noi oggi duplice, ma allora strettamente unitaria e indifferenziata — di esperto in formule rituali e di facitore di poesia sacra, cioè anche di testi non connessi alla reale prassi religiosa.

Le singole culture indoeuropee, pur avendo comunemente ereditato alle loro origini questo patrimonio, lo gestirono in conformità alla loro storia. Chi, come quella greca, fortemente subì l'influsso di culture non indoeuropee e non androcentriche, conferì titolo di « regina » anche alle divinità femminili e, avendo recepito divinità « madri » nel senso della fertilità, tese a limitare il titolo di padre solo a quel dio in cui realmente riconosceva il progenitore degli uomini e degli dèi.

Nella cultura romana furono probabilmente le istituzioni repubblicane e l'odio per la monarchia a portare all'abolizione del titolo di re; e solo una tradizione non romana è responsabile della presenza di una *Iuno regina* e, più in generale, delle molte divinità femminili gratificate del titolo di madre, mentre di schietta tradizione indoeuropea sono gli dèi padri, senza alcun riferimento al concetto di fecondità.

Più, comunque, che la motivazione delle varie innovazioni è importante cogliere a questo punto e proiettare nella più remota antichità una situazione di evidente simmetria fra ciò che oggi definiamo prassi poetica e prassi religiosa.

*

Vorremmo, infine, prendere in considerazione un ultimo elemento formulare comunitario.

Nell'innologia greca è frequente un'espressione di saluto rivolta al dio; generalmente essa è χαῖρε. Dai testi più antichi ricordiamo χαῖρε ἄναξ (*h. h.* 31, 17), χαῖρε ἄνασσα θεά (ib. 32, 17), χαίρετε Τυνδαρίδαι (ib. 33, 18), χαίρετε τέκνα Διός (ib. 25,6), χαῖρε Ποσείδαον γαιήοχε (ib. 22, 6), χαῖρε Κυλλάνας ὁ μέδεις (Alc. 143 P.). L'uso permane anche in età più tarda; da testi poetici epigrafici si può citare χαῖρε ἄφθιτ' Ἄνουβι (1029 K.), χαῖρε Ἑρμῆ πατρώιε (ib. 974), χαῖρε ἄνασσα Φιλῶν (ib. 981), χαῖρε Μέμνον (ib. 991).

Lo stesso uso doveva esistere anche a livello cultuale. La prova ce ne è fornita dal breve inno composto da Archiloco in onore di Eracle — inno, ricordiamolo, che non fu mero fatto letterario, giacché era destinato ad essere effettivamente cantato —, confrontato con un testo epigrafico da Metaponto.

L'inno di Archiloco suona:

τήνελλα
ὦ καλλίνικε, χαῖρ' ἄναξ Ἡράκλεες,
τήνελλα καλλίνικε,
αὐτός τε καὶ Ἰόλαος, αἰχμήτα δύο.
τήνελλα
ὦ καλλίνικε, χαῖρ' ἄναξ Ἡράκλεες (120 D.).

Si tratta, come agevolmente si vede, di un centone di epiteti e di locuzioni altamente tradizionali [50], come si conveniva a un testo concepito in vista di una reale utilizzazione liturgica [51]. Il fatto notevole, però, è che l'espressione χαῖρ' ἄναξ Ἡράκλεες ricorre altresì in un'iscrizione achea da Metaponto (IG XIV, 652 = Schw. 438):

χαῖρε ϝάναξ Η(ε)ράκλες
Νικόμαχός μ' ἐπόε ὅ τοι κεραμεύς μ' ἀνέθεκε
δὸς δέ ϝ' ἰν ἀνθρόποις δόξαν ἔχεν ἀγαθ(ά)ν

50. Basti rilevare che l'epiteto di καλλίνικος era sì stabilmente connesso ad Eracle che, nella forma *Victor*, passò nel linguaggio religioso romano (cf. CLE 22, 23, 248 etc.) e di lì in peligno (Ve. 217B).

51. Cf. Sch. ad Pind. *Ol.* 9.

Questo testo epigrafico viene generalmente citato fra i *testimonia* di Archiloco; si suppone, cioè, che il versetto iniziale non faccia che ripetere l'emistichio di Archiloco.

Ora, è vero che nei testi epigrafici possono aversi citazioni di origine letteraria; ma è ugualmente vero che esse sono coerentizzate col testo, in ciò che concerne la struttura sia metrica che sintattica. Qui, invece, il versetto iniziale è decisamente ametrico rispetto al successivo distico elegiaco. La conclusione è evidente: l'ignoto redattore dell'iscrizione metapontina non intendeva affatto citare Archiloco, ma si limitò a trascrivere una formula cultuale d'invocazione al dio che, proprio in quanto formula cultuale, manteneva la sua autonomia rispetto al componimento poetico. Un parallelo eccellente forniscono, per esempio, le iscrizioni metriche latine che sono precedute da formule fisse e ametriche come *D(is) M(anibus)* (CLE 414) o *G(enio) p(opuli) R(omani) f(eliciter)* (ib. 23) o *hic requiescent in pace NN* (ib. 733).

Recuperiamo in tal modo una formula sacrale che ci garantisce l'uso di χαῖρε anche nella prassi cultuale.

Nel mondo germanico un'analoga formula di saluto s'incontra in due strofe del Sigrdrífomál, che costituiscono un breve inno a carattere propiziatorio. La Valkiria, svegliatasi dal suo magico sonno, si rivolge agli Asi e alle grandi divinità naturali con queste parole: « Salute, o Giorno; salute, figli del Giorno; salute o Notte e... (?)! Con occhi amichevoli qui a noi guardate e dateci vittoria. Salute, o Asi; salute, donne degli Asi; salute, o Terra dai molti frutti. Parola e intelletto a noi due concedete e mani sanatrici durante la nostra vita » [52].

La Valkiria, cioè, saluta gli dèi come se fossero presenti, facendo uso della stessa formula « Salute, o Asi; salute, o donne degli Asi » che, in un altro testo (*Loc.* 11), Loki pronunzia rivolgendosi a divinità effettivamente presenti.

Parrebbe, quindi, possibile concludere che la prassi di salutare il dio fosse nota all'antica cultura germanica.

Ci si potrebbe chiedere, a questo punto, quale fosse il presupposto teologico di tale uso salutatorio. Evidentemente esso può essere identificato solo nella fede che il dio si rendesse effettivamente presente sul luogo ove, con atti di preghiera o di sacrificio o di altro genere, veniva onorato e invocato. Ora, per quanto riguarda, per esempio, la religione vedica o latina, tale fede è fuori contestazione. Ma non è improbabile che essa esistesse anche presso gli antichi Germani. Tacito, infatti, parla della dea Nerthus in questi termini: *Reudigni deinde et Aviones et Anglii et Varini et Eudoses et Suarines et Nuitones fluminibus aut silvis muniuntur. nec quicquam notabile in singulis*

52. *Sd.* 3 sg.

nisi quod in commune Nerthum, id est Terram matrem, colunt eamque intervenire rebus hominum, invehi populis arbitrantur. est in insula Oceani castum nemus, dicatumque in eo vehiculum, veste contectum; attingere uni sacerdoti concessum. is adesse penetrali deam intellegit, vectamque bubus feminis multa cum veneratione prosequitur. laeti tunc dies, festa loca, quaecumque adventu hospitioque dignantur (*Germ.* 40). La dea, cioè, si palesa, sì, fra gli uomini, ma solo nel suo tempio o in una processione rituale [53].

★

Se noi, a questo punto, vogliamo tentare una valutazione complessiva degli stilemi insieme poetici e cultuali che finora abbiamo esaminato uno per uno, risulterà chiaro che questi cinque elementi (« o tu dai molti nomi », « vieni », « ascolta », « o re, o padre », « salve ») non si collocano su un piano d'indifferenziata e intercambiabile invocazione, ma rappresentano, piuttosto, i singoli momenti di un « discorso sacro » assai razionalmente articolato.

Intendiamo, cioè, dire che, indipendentemente dal materiale ordine di successione in cui possiamo immaginare che siano da situarsi, questi cinque elementi sono strutturalmente connessi, nel senso che ciascuno adempie ad una propria funzione, che non è quella degli altri, e che queste funzioni, nel loro insieme, realizzano una funzione d'ordine superiore in cui, appunto, ciascun elemento trova la sua giustificazione ultima.

Iniziamo dall'epiteto « o tu dai molti nomi »; esso dipende dalla polionimia divina e ne rappresenta, insieme, il superamento pratico: l'orante palesa al dio di non ignorare come egli si avvolga in più nomi e questa consapevolezza comporta, talora implicitamente, talora esplicitamente, la volontà di usare quello « vero »; si supera, in tal modo, un grave ostacolo che poteva impedire la comunicazione col dio.

Con l'elemento « o re » (o anche « o padre »: abbiamo visto che in questi contesti i termini sono omofunzionali) si definiscono i rispettivi ruoli: da un lato si riconosce l'amplissimo e illimitato potere del dio, dall'altro chi parla, assume veste analoga a quello del suddito o del *filiusfamilias*: in questo abissale squilibrio di poteri ha il suo fondamento reale ogni atto di preghiera o di celebrazione.

La sollecitazione ad ascoltare (κλῦθι etc.) non si rapporta ancora, a nostro parere, al contenuto specifico della preghiera o dell'inno:

53. Cf. R. Much, *Die Germania von Tacitus*[2] (riv. da Kienast), Heidelberg 1959, p. 353 sgg.

esso ha, piuttosto, la funzione di sollecitare ed intensificare l'attenzione del dio; se tale, dunque, è la sua funzione, allora ci si spiega bene come essa possa essere realizzata anche attraverso una ὁλολυγή.

La preghiera o l'inno esigono la concreta presenza del dio: non esiste ancora, cioè, l'ipotesi di un rapporto puramente intimo e mentale col dio. Questa presenza, che è già in sé arra di benevolenza e di esaudimento, è sollecitata dalla formula « vieni! ».

L'espressione, infine, « io ti saluto » (o simili) riveste un'importanza essenziale e conclusiva: essa presuppone, infatti, che la divina ἐπιφάνεια si sia ormai effettuata. Il dio ha accolto l'invito a venire, l'uomo ne percepisce la presenza. A questo punto, e solo a questo punto, possono avere inizio specifici atti cultuali o innologici.

All'inizio di questo capitolo noi partivamo dall'ipotesi che sia nell'innologia che nelle formule cultuali delle culture indoeuropee arcaiche potessero individuarsi elementi paralleli, come residuo e prova di una primitiva situazione in cui poesia e religione venivano parimenti gestite dalla medesima persona. I fatti addotti hanno, ci sembra, confermato in pieno questa ipotesi; ma vi è, forse, di più. Gli stilemi, poetici e religiosi, che abbiamo ricostruito, si organizzano armoniosamente fra loro e lasciano intravedere il livello ideologico a cui veniva collocato il rapporto fra uomo e dio e che, come tale, costituiva il presupposto e la fase iniziale di ogni concreta relazione fra loro.

Superare gli invisibili ostacoli creati dalla polionimia divina, richiamare su di sé l'attenzione del dio, riconoscere che il rapporto fra dio e uomo non può essere fra pari, sollecitare, poi intuire avvenuta, la fisica presenza del dio perché solo in sua presenza l'inno o la preghiera hanno un senso e una speranza di realizzazione, tutto ciò non è il casuale inizio di questo o quel testo sacrale o poetico, ma rappresentava il quadro entro cui necessariamente andava collocato ogni rapporto col divino. Non siamo più in sede di mera prassi cultuale o di generica tradizione poetica; siamo al ganglio vitale in cui un'ideologia permea visibilmente di sé le concrete opere della poesia e della religione.

IL CARATTERE TOTALITARIO DELLA CULTURA POETICA INDOEUROPEA

La vittoriosa migrazione che portò le tribù indoeuropee a conquistare quasi l'intera Europa e gran parte dell'Asia, presenta un elemento che nello storico moderno suscita un senso d'ammirato stupore; e questo elemento non è costituito, come si potrebbe a prima vista pensare, dall'enorme estensione delle conquiste territoriali — ché in epoca tardoantica e medioevale si ebbero parimenti piccoli gruppi di tribù lanciati alla conquista del mondo —, quanto piuttosto dalla fermezza con cui molte di queste genti indoeuropee, pur divenute lontanissime nello spazio e nel tempo, seppero conservare le loro più vetuste tradizioni culturali. Non ci riferiamo qui alla cultura materiale, nel senso caro agli archeologi — recipienti, armi, attrezzi, tipi residenziali etc. —, ché, anzi, in questo campo gli Indoeuropei si appropriarono senza riserve di ciò che di meglio offrivano le civiltà sottomesse e le vie del commercio [1]; intendiamo, invece, quegli elementi di cultura che s'incarnano in forme verbali e attraverso cui una società esprime a variabilissimi livelli il suo modo di pensare, i suoi modelli di vita, i suoi ideali, i suoi valori.

Ora, una siffatta conservazione non sarebbe nemmeno pensabile senza l'esistenza di una categoria di persone — i « poeti » — cui istituzionalmente competeva la funzione di salvaguardare e trasmettere il patrimonio culturale della propria gente. Ma questa attività non si svolgeva solo agli elevati livelli di poesia o di religione; essa comportava continui interventi anche in campi che oggi possono apparirci totalmente estranei al concetto di poesia e, per di più, talora anche scarsamente rilevanti. In realtà, l'elemento unificatore in questa amplissima varietà di competenze è sempre dato dal loro comune carattere verbale senza, per altro, che questa giustificazione di ordine formale, ci porti a minimizzare un fatto davvero sostanziale: il carattere, cioè, totalitario che veniva ad assumere un'ideologia che parimenti si rifletteva egemonicamente in ogni attività intellettuale.

Si consideri, per esempio, il campo dell'onomastica: parrebbe, questo, un campo lasciato per eccellenza alla libertà e alla fantasia del singolo. Anche qui, invece, interveniva la voce della tradizione, per riaffermare determinati princìpi e sollecitare determinati valori.

Nella trattatistica indiana è saldissima l'affermazione secondo cui gli elementi che compongono il nome di una persona, debbono essere in obiettiva relazione alla sua posizione nella società; i nomi composti con *rājā* « re », per esempio, siano riservati a chi realmente è re [2]. Ora, il Hilka [3], studiando l'onomastica indiana, osservò che siffatti nomi in *-rājā* (*Indrarājā, Govindarājā, Kṛṣṇarājā, Goparājā, Candrarājā, Devarājā, Sindhurāja, Amogharājā, Vyāghrarājā, Sāmarājā, Harirājā* etc.) sono, di fatto, portati pressoché esclusivamente da sovrani: vi è, cioè, pieno rispetto per la tradizionale norma.

Questo fatto, però, non riguarda esclusivamente la cultura indiana: è stato dimostrato [4] che nel mondo gallico in età preromana o immediatamente posteriore alla conquista romana tutti i nomi in *-rix* « re » (ne sono noti una cinquantina) erano portati effettivamente da princìpi o capitribù. Una così perfetta consonanza presuppone che in entrambi i casi si abbia conservazione di una norma preetnica. Che in India tale conservazione sia stata opera di « poeti », è dimostrato dalla qualità stessa dei testi che danno precetti in materia d'onomastica; e che anche in Gallia i *vates* indigeni abbiano avuto la medesima funzione, è implicitamente suggerito dal fatto che, quando essi furono perseguitati e dispersi dai conquistatori romani, subito l'antichissima tradizione crolla e i nomi in *-rix* vengono portati da chiunque, perfino dalle donne [5].

Ma, di là del semplice dato aneddotico di questi princìpi che orgogliosamente nel loro stesso nome sottolineavano la propria nobiltà, quale era la funzione e il significato reale di questa norma? Una tale precettistica, anche se nel mondo indiano finì poi per decadere a mera astruseria di grammatici attraverso eccessi normativi che non trovavano più riscontro alcuno nella realtà, ha nel suo nucleo originario una finalità ben precisa: mantenere a tutti i livelli — e, dunque, anche a quello onomastico — una netta linea di separazione tra la classe dominante e chi non vi appartiene; dando a ciascuno un segno indelebile fin dalla nascita, da un lato si pone un freno alla volontà di promozione sociale, dall'altro si offre uno stimolo a mantenersene degni. La tecnica onomastica, cioè, riflette qui fedelmente un ideale d'immobilità sociale e, insieme, contribuisce a mantenerlo.

1. Si veda, per esempio, G. Devoto, *Origini indoeuropee*, Firenze 1962, p. 71 sgg.

2. SRM 855: « Che il nome di un bramano sia formato con *śarman* e *deva*, il nome di un nobile con *varman* e *rājā*, il nome di un *vaiśya* con *gupta* e *datta*, il nome di uno *śūdra* con *dāsa* » (*śarma devaś ca viprasya varma rājā ca bhūbhujah / gupto dattaś ca vaiśyasya dāsa śūdrasya kārayet*).

3. A. Hilka, *Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung*, Breslau 1910.

4. Cf. T. Bolelli e E. Campanile, *Sur la préhistoire des noms gaulois en -rix*, in EC 13, 1972, p. 123 sgg.

5. Per le attestazioni si veda D. Ellis Evans, *Gaulish Personal Names*, Oxford 1968, p. 243 sgg. e K. H. Schmidt, *Die Komposition in gallischen Personennamen*, in ZCPh 26, 1957, p. 260 sg.

Quello che abbiamo finora considerato rappresenta probabilmente il caso limite nei rapporti fra onomastica e classe sociale, mediati attraverso la cultura poetica. Altrove, infatti, l'influsso di questa cultura si manifesta in forme più sfumate, ma non per questo meno evidenti.

Consideriamo, per esempio, i nomi che comportano l'elemento « lupo ». Essi sono estremamente frequenti nel mondo germanico, celtico, greco e indiano [6] e, come già osservava lo Schramm [7], si pongono a un livello completamente diverso da quello, assai più neutro e ideologicamente disimpegnato, dei nomi, solo in apparenza analoghi, contenenti l'elemento « cavallo ». Questi ultimi — si pensi al gr. Ἀρίστιππος « che ha cavalli eccellenti », al scr. *Mahāśva* « che ha grandi cavalli » o all'av. *Vištāspa* « che ha cavalli pronti » — testimoniano solo la passione di una società guerriera per un animale che era prezioso strumento di guerra; ma qual è l'intimo significato dei nomi con « lupo »?

Qui si dovrà partire dalla constatazione che « lupo » era poetica metafora per « guerriero ». Nella poesia celtica tale immagine è estremamente frequente. Nel *Canu Aneirin*, Merin, uno dei caduti nell'impresa di Catraeth, è detto « lupo grigio » (*glasvleid*, v. 740); in Irlanda il principe Bran è « lupo sanguinario » [8], Indrechtach re degli Uí Briuin è « lupo eccellente » [9], Dagda è « principe nobile e mite: un lupo » [10].

In Omero « lupo » serve da termine di comparazione nella descrizione di guerrieri: « Infuriavano come lupi » (Λ 72), « Simili a lupi sanguinari » (Π 156). Analoghi impieghi si ritrovano nella poesia nordica, a livello sia di comparazione (*Helgi tanto riempiva di spavento / tutti i suoi nemici e i loro alleati, / come davanti al lupo corrono via selvagge / le capre dal monte, piene di paura* HH II, 37) [11] che di metafora (*Non deve vivere a lungo il giovane lupo* [= il giovane guerriero] Sg. 12) [12].

6. Oltre al citato volume del Hilka si vedano M. Schönfeld, *Wörterbuch der altgermanischen Personen- und Völkernamen*, Heidelberg 1911; F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen bis zur Kaiserzeit*, Halle 1917 e gli indici in M. A. O'Brien, *Corpus Genealogiarum Hiberniae*, vol. I, Dublin 1962. Dello stesso si veda anche *Old Irish Personal Names*, in Celtica 10, 1973, p. 211 sgg.

7. G. Schramm, *Namenschatz und Dichtersprache*, Göttingen 1957, p. 77 sgg.

8. K. Meyer, *Bruchstücke* citt. n. 11 (*fáel crú*).

9. G. Murphy, *Early Irish Lyrics*, Oxford 1956, p. xiii (*caínfáel*).

10. E. Gwynn, *Poems from the Dindshenchas*, Dublin 1900, I, p. 34, r. 10 (*ba flaith fial forsheṅg, ba fáel*).

11. *Svá hafði Helgi hrædda gorva / fiándr sína alla oc frændr þeira, / sem fyr úlfi óðar rynni / geitr af fialli, geisca fullar.*

Osservava il Wackernagel, riprendendo una riflessione del Heusler, che certi nomi germanici sono come piccole poesie *in nuce*. A noi, invece, pare evidente che tali nomi germanici — come, del resto, tutti gli analoghi nomi appartenenti anche ad altre tradizioni linguistiche indoeuropee — siano piuttosto da valutarsi come « sottoprodotti » di già esistente poesia [13]. Vogliamo, cioè, dire che proprio dalla metafora poetica « lupo » = « guerriero » — o, meglio, dalla passionale accettazione di tale metafora, come pienamente rispondente a un vissuto ideale militaresco — nasce il tipo onomastico rappresentato da *Lupo Veloce* (ant. ingl. *Wulfbeald*), *Animo di Lupo* (gr. Λυκόφρων), *Lupo della Battaglia* (ant. irl. *Cú-chatha*) [14] e, sopratutto, dal scr. *Vṛkājina* « Che ha pelle di lupo », immediatamente confrontabile ai nordici *ulfhednar* « coloro che hanno veste di lupo », termine con cui si designava una classe di guerrieri professionisti che combattevano avvolti in pelli di lupo (cf. anche gli analoghi *berserkir* « coloro che hanno veste di orso ») [15]. Qui siamo probabilmente all'origine prima della metafora, che nasce non da una generica similianza, quanto alla ferocia, del guerriero e del lupo, quanto da un effettivo « illuparsi » da parte di una élite di specialisti della guerra, che si vestivano di pelli della belva, lanciavano terrorizzanti ululati e, nell'estasi della distruzione, si palesavano insensibili al fuoco e alle ferite [16]. Il rapporto, dunque, fra metafora e realtà si presenta qui altamente dialettico: il *primum* è costituito dal primitivo, antichissimo « illuparsi » dei guerrieri (uso che sopravvive nel mondo nordico, e soltanto lì, ancora in epoca storica); da esso trae vita la poetica equazione « lupo » = « guerriero »; tale prassi poetica, infine, si riflette ulteriormente sulla realtà, suscitando una folla di nomi caratterizzati dall'elemento « lupo », ad esaltazione delle qualità militaresche di chi li portava.

Ma esiste anche un più specifico rapporto — un rapporto, diremmo, di tipo circolare — tra la metafora poetica e questo tipo onomastico: dalla poesia il nome proprio si origina come espressione

12. *Scalat úlf ala ungan lengi.*

13. Cfr. R. Schmitt, *Indogermanische Dichtersprache und Namenkunde*, Innsbruck 1973.

14. Per *cú* « lupo » cf. J. Pokorny, *Zur irischen Namenbildung und Urgeschichte*, in MSS 7, 1955, p. 56 sgg.

15. Cf. J. De Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. I (sec. ed.), Berlin 1956, p. 454 e G. Dumézil, *The Destiny of the Warrior*, Chicago and London 1970, p. 141.

16. Sull'argomento si veda anche St. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938.

di speranze e di valori che, a loro volta, ulteriormente alimentano quel genere di poesia; ecco uno dei modi di realizzazione di ciò che intendevamo per carattere totalitario dell'ideologia indoeuropea.

Ancora un esempo dei rapporti fra poesia e onomastica. La « gloria inestinguibile » rappresentava per il guerriero il più alto obiettivo della sua vita — e quale fosse il sottofondo da cui nasceva questa aspirazione, si vedrà più innanzi —. E la poesia nutriva questo ideale col fatto stesso di ricordare e celebrare le gesta gloriose compiute nel passato (i τῶν πρόσθεν ... κλέα ἀνδρῶν ἡρώων di Omero I 524 sg., i κλέα προτέρων ἀνθρώπων di Esiodo, *Th.* 100 sg.), sia proponendo modelli in forma ancora più esplicita (si pensi alle parole di Achille: « Se io qui rimango e combatto intorno alla città dei Troiani, non ci sarà ritorno per me, però avrò gloria immortale », I 412 sg.). Dalla poesia questo ideale di gloria rifluisce nell'onomastica: ant. ingl. *Rumbearht* « Che ha gloria spendente », scr. *Vasuśravas*, illir. *Vescleves* « Che ha buona gloria », scr. *Pariśruta*, gr. Περίκλυτος « Che ha grande gloria », ant. irl. *Clothchú*, germ. *Rodvulf* « Lupo glorioso », m. cimr. *Clotri* « Principe glorioso ».

Tutto ciò, naturalmente, non è da intendersi in termini di moda letteraria; è, piuttosto, consonanza reale fra i modelli di vita di una comunità e quegli ideali che la classe dei poeti quotidianamente proponeva e celebrava.

★

Quando vediamo con quanta saldezza questi poeti riuscivano a imporre la forza della tradizione che essi incarnavano, anche in materia, tutto sommato, di non eccezionale rilevanza, quale è l'onomastica, ci si può chiedere quale fosse la forza e l'autorità su cui poggiava la loro opera di maestri del popolo.

La risposta a questa domanda è univoca: il poeta, in ogni sua attività normativa, non godeva di altro sostegno se non di quello che gli veniva dal prestigio della tradizione. Anche qui, cioè, s'intravede agevolmente una situazione circolare: il poeta ha il suo supporto nella tradizione e la sua opera vale a conservare e a rafforzare quella tradizione su cui, appunto, egli poggia. In altre parole, una società fortemente conservatrice può trovare proprio in questo suo carattere un elemento atto a generare forze che la preservino dai rischi del nuovo.

Il campo in cui appare più paradossalmente chiara questa disarmata potenza del poeta, è quello del diritto.

Le primitive società indoeuropee non possedevano, come è ovvio, leggi scritte; ma, cosa assai più rilevante, nemmeno il sovrano era fonte di diritto. La situazione originaria era, senza dubbio, quella

presentata ancora in epoca storica dalle piccole monarchie irlandesi, che il Binchy così sommarizza: « The king was not a legislator in the sense that he could create new law or repeal existing law, for the traditional rules of law, interpreted and applied by the jurists, were completely outside his control » [17].

Ciò significa, dunque, che l'amministrazione della giustizia era completamente rimessa al giurista il quale, d'altra parte, non fruiva nemmeno dell'apporto del braccio dello stato per applicare d'autorità le proprie decisioni. Ci riportiamo, così, ad un'epoca in cui il conflitto giuridico — nei limiti in cui non toccasse l'interesse dello stato, nel qual caso il sovrano interveniva non in qualità, però, di giudice, bensì come titolare d'*imperium* — poteva risolversi solo o con la violenza individuale o invocando, di comune accordo, la decisione di un « giudice ».

Ma questo giudice aveva a sua disposizione, come strumento decisionale, solo l'antichissima e ininterrotta tradizione orale della sua gente e, di conseguenza, poteva essere giudice solo chi conoscesse e dominasse questa tradizione. La figura del primitivo giudice viene, quindi, di necessità ad identificarsi con quella del professionista della parola, il poeta.

Non v'è, perciò, da stupirsi se spesso le più antiche norme giuridiche hanno veste metrica; si veda, per esempio, la norma con cui in Irlanda si regolava l'eredità di una donna:

> La terra che una donna ha avuto per servizi resi
> è del figlio dal giorno del suo nobile testamento;
> egli, però, ne rende la metà
> alla « grande famiglia » di lei in vera proprietà;
> l'altra metà, secondo veraci sentenze,
> è attribuita al seme della carne di lei (= al figlio) [18].

Metrica è anche quella che la tradizione irlandese riconosceva essere la più antica sentenza mai pronunciata in Irlanda, quella con cui il poeta Amorgein attribuì l'isola ai figli di Míl:

> Uomini alla ricerca di un possesso,
> su nove grandi onde dalle verdi creste
> voi non andrete, se non col favore divino.
> Stabilitevi presto! Sia data battaglia!
> Io attribuisco il possesso
> della terra cui veniste.

17. D. A. Binchy, *Secular Institutions*, in *Early Irish Society* ed. by M. Dillon, Dublin 1963, p. 59 sg.

18. M. Dillon, *The Relationship of Mother and Son, of Father and Daughter, and the Law of Inheritance with regard to Women*, in *Studies in Early Irish Law* di autori vari, Dublin/London 1936, p. 151 sgg.

Se vi piace, aggiudicatevene il diritto,
se non vi piace, non aggiudicatevelo:
io non vi dico ciò, se non col vostro gradimento [19].

Non diversamente, del resto, accadeva anche in India, ove i più antichi codici di leggi altro non sono che la codificazione della *smṛti* — cioè, della tradizione —, anche se l'affermarsi del potere monarchico ne restringe ormai la tematica, confinandola prevalentemente nel campo etico e religioso; e, come avveniva in Irlanda, anche qui spesso il legislatore è identificato in qualche antichissimo e mitico personaggio: il più noto fra i codici indiani, per esempio, è attribuito a Manu, il progenitore del genere umano.

Anche qui vi è tutta una tematica che, ai nostri occhi moderni, non appare affatto « poetica ». In Irlanda, abbiamo visto, si davano in versi norme sulla divisione ereditaria; lo stesso nel codice di Manu: « Tutti i fratelli che compiono atti illegali, non meritano l'eredità.... Ai più giovani il più vecchio non ne dia possesso » (9, 214). Oppure: « Da parte dei fratelli che non hanno divisa l'eredità, v'è contemporaneamente una richiesta: il padre in nessun modo dia disuguale la parte che spetta ai figli » (9, 215).

Il fatto che il poeta proclamasse norme unicamente alla luce della tradizione, non deve portarci, però, a postulare una totale assenza di elementi innovativi: il divenire storico può essere rallentato, non totalmente eliminato. Avveniva, cioè, che talora il giurista, sotto la pressione dei tempi, osasse creare una nuova legge, legandola al proprio nome e al proprio prestigio: il giurista, in questo caso, diviene egli stesso fonte della legge.

È significativo, a questo proposito, che quando la Chiesa volle introdurre in Irlanda più umane norme nelle feroci guerre intertribali e si propose d'interdire l'uccisione delle donne, ciò avvenne non con un esplicito richiamo agli insegnamenti evangelici, bensì fondando questa nuova legge su un nome d'indiscusso prestigio, quello d'Adamnano [20]. E come « legge d'Adamnano » essa si tramandò nella tradizione irlandese, che ne esaltava gli evidenti benefici: « Benedetta l'anima del forte Adamnano, che impose una legge alle tribù », si legge nell'inno attribuito a Colmán. Non diversamente, al nome più venerato della Chiesa irlandese, quello di Patrizio, è legato il divieto di uccidere i religiosi: è, appunto, la « legge di Patrizio » (*cáin Pátraicc*). Ciò significa, in altre parole, che, con l'affermarsi del cristianesimo, la Chiesa attribuì alle sue figure più eminenti quel diritto di legiferare che *ab origine* apparteneva ai poeti pagani: ecco un esempio perspicuo di trasferimento di funzioni a danno della tradizione indigena.

19. *Lebor Gabála Érenn*, ed. by R. A. S. Macalister, Part V, Dublin 1956, p. 114 sg.

20. Cf. V. Hull, *Miscellanea*, in ZCPh 21, 1940, p. 335 sgg. Si veda anche J. Ryan, *The Cáin Adomnáin*, in *Studies in Early Irish Law* citt., p. 269 sgg.

A parte queste rare attività creative, comunque, il giudice irlandese resta sostanzialmente l'uomo esperto nelle antiche formule, l'uomo che applica alle concrete vicende che gli vengono sottoposte, la norma tradizionale, tramandata da innumeri generazioni; la sua attività, cioè, è tipicamente verbale. Ora, sarà interessante notare come anche altrove si rivelino tracce di un'attività giudiziaria basata unicamente sull'atto verbale del pronunziare una formula.

Innanzi tutto, il lat. *iudex*. La sua etimologia è trasparente: « colui che dice la formula » [21]; ma il fatto più rilevante è che nella Roma primitiva il console, oltre che *praetor*, era talora detto anche *iudex* (*fuere qui interpretarentur eadem hac Horatia lege consulibus quoque et praetoribus, quia eisdem auspiciis quibus consules crearentur, cautum esse; iudicem enim consulem appellari*, Liv. 3, 55, 11). Si ha qui un riflesso evidente di quella tendenza, propria del mondo romano, ma non soltanto di esso, a trasferire allo stato tutte le più significative funzioni « poetiche »: il compito, cioè, di pronunziare la formula passa dal poeta al magistrato e questi, per un certo tempo, da ciò trasse il tuo titolo.

La tendenza, come dicevamo, non è solo romana. Per quanto insufficientemente documentati sulle strutture politiche italiche, sappiamo bene, comunque, che il supremo magistrato osco era il *meddis*. In epoca storica egli è senz'altro comparabile al console romano; ma l'etimologia del suo nome — « qui ius dicit » [22] — lascia intravedere un antefatto predocumentario analogo a quello per cui il console romano fu detto *iudex*: il potere politico che si appropria di antiche funzioni « poetiche ».

Questo diritto « poetico » è bene attestato sopratutto in India e in Irlanda: aree laterali che danno garanzia d'arcaicità. Ma ciò, naturalmente, che più si deve considerare rilevante in tale confronto, non è l'eventuale identità di singole norme, bensì la presenza di consimili elementi strutturali, come l'essere spesso in versi, il non richiedere sanzione da parte del sovrano, il continuo intrecciarsi di norme giuridiche e norme etiche, la consapevolezza di rappresentare una tradi-

21. Cf. G. Devoto, *Parole giuridiche*, in *Scritti Minori I*, Firenze 1958, p. 114 sgg.

22. Cf. G. Devoto, *Gli antichi Italici*, Firenze 1931, p. 265 (ove, però, non si può condividere l'osservazione sul « carattere meno militare dello stato italico »).

zione antichissima, che spesso viene concretamente simboleggiata nell'attribuzione del corpus a personaggi mitici.

Ciò, d'altra parte, non deve portarci a svalutare il fatto che spesso s'incontrano norme esattamente sovrapponibili, anche se oggi non è facile stabilire se in ciò realmente si continui un « dettato » primitivo o se esse siano semplicemente frutti paralleli di una visione del mondo ugualmente arcaica e conservatrice.

Valga come esempio di siffatte analogie ciò che il diritto irlandese sentenziava sull'incapacità della donna: « Suo padre veglia su di lei, quando è ragazza; quando è moglie, veglia su di lei il marito; quando è donna con figli, vegliano su di lei i suoi figli; quando è donna della tribù (= quando non ha altri parenti stretti), veglia su di lei la tribù; quando è donna della Chiesa, veglia su di lei la Chiesa »[23]. Se togliamo gli ultimi due codicilli (l'uno perché di ovvia origine cristiana, l'altro perché l'India non ha un'unità sociale comparabile alla *fine* irlandese), ne risulta un'impressionante somiglianza con ciò che sanciva Manu (9, 3): « Il padre se ne prende cura nella puerizia, il marito se ne prende cura nella giovinezza; i figli nell'età avanzata: la donna non merita indipendenza ». Norme di tal genere, comunque, non sono sufficienti ad autorizzarci alla ricostruzione di norme giuridiche indoeuropee; in realtà, il dato realmente primordiale qui non è la norma, bensì la condizione femminile che costituisce la premessa della norma e che questa si limita a riconoscere e a sancire.

Una siffatta precettistica, del resto, si presta bene ad esemplificare quanto sfumati o addirittura inesistenti fossero i confini fra norma giuridica e massima morale: nel testo irlandese, infatti, si parla dell'incapacità giuridica della donna e se ne indicano, caso per caso, i suoi tutori (*cenn*, alla lettera: « capo »); nel testo indiano, al contrario, non si ha una casistica giuridica, ma si rilevano solo i corollari pratici che si determinano da un giudizio morale sulla generale incapacità della donna.

È sintomatico, per di più, il fatto che nello stesso testo possano coesistere norme che ai nostri occhi appaiono assolutamente eterogenee; tipici, a questo proposito, sono i *briatharthecosc* irlandesi, cioè gli « insegnamenti orali » che una mitica e illustre figura dava al suo pupillo; qui norme di comportamento, norme morali e norme giuridiche convivono serenamente le une a fianco delle altre. Riportiamo un passo dai *briatharthecosc* di Cú Chulainn:

non essere desideroso della battaglia impetuosa e violenta;
non essere crudele, rozzo, arrogante;

23. D. A. Binchy, *The Legal Capacity of Women in regard to Contracts*, in *Studies in Early Irish Law* citt., p. 213 sg.

non essere timoroso, violento, imprevedibile, baldanzoso;
non essere acciecato dalla ricchezza che rovina e confonde (?);
non essere il disturbatore della festa nella casa del principe;
non essere esitante al confine degli stranieri;
non accompagnarti a persone di cattiva fama e prive di potenza;
non vi sia prescrizione su fondamenti d'illegalità;
le memorie stabiliscano di quale erede è la terra;
i giudici individuino il parente e le terre[24].

Qui può apparire notevole il fatto che alcune di queste massime trovino rispondenza puntuale in altre tradizioni culturali indoeuropee: il principio, per esempio, di non accompagnarsi a persone di cattiva fama e prive di potenza sembra ripetere ciò che insegnava Teognide (e si noti, per di più, che, come nei *briatharthecosc* irlandesi, così anche nella silloge teognidea si ha la figura di un vecchio saggio che ammaestra un giovane): « Non ti accompagnare alla gentaglia (κακοῖσι ἀνδράσι), ma sta sempre dalla parte dei galantuomini (τῶν ἀγαθῶν); mangia, bevi e siediti con loro, cerca di piacere a loro, la cui potenza è grande » (A, 31 sgg.).

Un suggerimento analogo a quello di non disturbare le feste nella casa del principe, si ritrova nel Hávamál: « Non si facciano beffe, quand'uno si reca dagli ospiti » (cioè, a un banchetto; *at augabragdi scala maðr annan hafa, / þótt til kynnis komi*, str. 30).

Ma anche in questi casi le concordanze non sono da sopravvalutarsi; l'identità contenutistica può essere semplicemente frutto di un'analoga visione del mondo. Questa, se mai, rappresenta l'elemento realmente conservato e comunitario.

Vi è, tuttavia, in questi codici un punto che merita di essere sottolineato: la compresenza di precetti così eterogenei ha il suo fondamento non soltanto nella non ancora riconosciuta autonomia di campi diversi dell'attività umana, ma anche in un fatto di ordine positivo. Tutti questi precetti, pur riferendosi a categorie oggi differenziate, esprimono parimenti una coerente e totalitaria visione del mondo basata sul geloso rispetto della tradizione.

Si aveva, cioè, una posizione di costante difesa degli antichi valori e delle connesse strutture sociali. Le quali, però, — si osservi bene — in fase indoeuropea non erano affatto di tipo castale, sì che non possono essere considerati frammenti di cultura indoeuropea certi precetti aspramente e violentemente conservatori dell'ordine castale, quali quelli che, per esempio, ritroviamo in Manu: « Dello šūdra la moglie sia della stessa casta (gli šūdra costituivano la casta più bassa), in nessun modo un'altra; dello šūdra sia lo stesso il destino, anche se abbia cento figli » (9, 157); e altrove, dopo avere elencato minuziosamente tutti i più spregevoli esemplari di umanità (l'in-

24. *Serglige Con Culainn*, ed. by M. Dillon, Dublin 1953, r. 262 sgg.

cendiario, l'avvelenatore, il mantenuto, il figlio ribelle al padre, la spia, l'adultero, il marito di una prostituta etc.), conclude: « Costoro, i più vili dei due volte nati (= degli uomini, rigenerati attraverso l'insegnamento religioso), si considerino *vitandi*, e così pure chi vuole istruire gli śūdra » (3, 158 sgg.).

È forse meglio rappresentativo, a nostro parere, della situazione antica lo spirito di conservazione moderato e saggio che aleggia in quel centone di massime che è il Hávamál. Il tono dominante è quello della prudenza, che tiene ciascuno al suo posto, che suggerisce di non fare il passo più lungo della gamba, che consiglia fedeltà verso gli amici e diffidenza verso chi non lo è, che, di fronte agli infiniti rischi dell'esistenza, pregia la soddisfazione di una vita anche modesta.

Parrebbe qui di sentire la voce di chi non è al vertice della società, ma siede, piuttosto, ai gradi mezzani e sa quanto aleatorio possa essere il piccolo benessere di cui gode. Né vi è, d'altra parte, velleità di salire: tutto, dunque, si riduce a godere saggiamente ciò che si ha e a coltivare quelle relazioni e quelle amicizie che domani, in un momento difficile, potranno essere utili.

Questo ethos, che a prima vista può apparire quasi piccolo-borghese, può sembrare sorprendente: chi scrive, infine, è un guerriero — o, almeno, un appartenente a una società guerriera —, che dà anche consigli sul modo di comprare spade e cavalli e di comportarsi in battaglia. Proprio nel Hávamál, del resto si trovano i famosi versi sull'immortalità della fama: « Periscono le greggi, periscono le stirpi, anche tu ștesso morrai; ma non perirà giammai la buona fama che uno si acquista. Periscono le greggi, periscono le stirpi, anche tu stesso morrai; ma io so di una cosa che mai perirà: il giudizio che accompagna chi muore » (str. 76 sg.).

Eppure, non credo che vi sia contraddizione fra queste parole e l'ethos quasi crepuscolare cui accennavamo sopra; si ha, piuttosto, qui, una raffigurazione realistica dell'*animus* con cui una popolazione guerriera indoeuropea concepiva una vita imperniata sull'esercizio delle armi: niente di romantico e di coreografico, ma un mestiere duro e pericoloso, che a tutti dava da vivere, ma soltanto a pochi concedeva potenza e ricchezza. Prudenza, saggezza, parsimonia sono in queste circostanze qualità necessarie alla sopravvivenza individuale.

★

Lo studio della medicina indoeuropea fu inaugurato nel 1877 dal Darmesteter [25], che pose a confronto un passo avestico (Vid. 7, 44) con la terza Pitica di Pindaro (v. 47 sgg.).

25. J. Darmesteter, *Ormazd et Ahriman*, Paris 1877.

Nel testo iranico si parla di tre categorie di medici: colui che cura col coltello (*karətō.baēšazō*), colui che cura con le erbe (*urvarō.baēšazō*) e colui che cura con la formula (*mąθrō.baēšazō*); in Pindaro si ritrova un'analoga suddivisione, giacché si parla di chi guarisce con formule benefiche o con pozioni risanatrici e unguenti o con interventi cruenti [26]. Da ciò il Darmesteter riteneva di avere individuato una prassi medica tripartita di età indoeuropea.

Questo punto di vista è stato ulteriormente precisato dal Benveniste [27], che trasse in discussione anche un inno vedico, ove tutti i possibili tipi di malattia sono simbolizzati dalla cecità, dalla consunzione e dalla frattura, in palese connessione con i tre tipi di cura sopra identificati. Il punto essenziale dello studio del Benveniste, comunque, non sta tanto nell'apporto di nuovo materiale comparativo, quanto piuttosto nel rapporto preciso che viene istituito fra le tre tecniche curative e le tre suddivisioni della società indoeuropea: il cruento intervento chirurgico come appannaggio dei guerrieri, l'uso sapiente delle erbe come appannaggio dei coltivatori, la magica formula risanatrice come appannaggio dei sacerdoti.

Più recentemente il problema è stato ripreso dal Puhvel [28], che utilizza un altro testo avestico, Yt. 3, 6, ove si parla non solo delle tre categorie di medici elencate in Vid. 7, 44, ma ad esse si aggiungono l'*ašō.baēšazō* « colui che cura mediante Aša, la Verità » e il *dātō.baēšazō* « colui che cura mediante la Legge ». Le conclusioni ricalcano, modificandole, quelle del Benveniste, nel senso che queste due ultime tecniche sarebbero state quelle proprie dei sacerdoti, mentre, ferma restando la competenza dei guerrieri negli interventi cruenti, l'uso sia delle erbe che delle formule magiche (intese essenzialmente nel senso di scongiuri popolareschi) sarebbe stato proprio della terza classe.

Qui, tuttavia, parrebbe che i due studiosi, il Benveniste e il Puhvel, abbiano dimenticato un fatto spesso riaffermato in sede teorica, ma non di rado ignorato nel concreto delle ricerche: la tripartizione duméziliana della società indoeuropea non è da intendersi nel senso di una suddivisione castale, ma solo in senso funzionale e ideologico; la tripartizione, in altre parole, investe non la società indoeuropea, ma il modo con cui questa società concepiva la realtà e ad essa rea-

26. (Chirone) τοὺς μὲν μαλακαῖς ἐπαοιδαῖς ἀμφέπων, / τοὺς δὲ προσανέα πίνοντας, ἢ γυίοις περάπτων πάντοθεν / φάρμακα, τοὺς δὲ τομαῖς ἔστασεν ὀρθούς.

27. E. Benveniste, *La doctrine médicale des Indo-Européens*, in RHR 130, 1945, p. 5 sgg.

28. J. Puhvel, *Mythological Reflections of Indo-European Medicine*, in *Indo-European and Indo-Europeans*, ed. by G. Cardona, H. Hoenigswald and A. Senn, Philadelphia 1970, p. 369 sgg.

giva. L'uomo, cioè, inquadrava il suo molteplice operare in una visione tripartita della realtà e il suo essere era, di volta in volta, ciò che risultava dal suo specifico e puntuale operare. Ciò vale a dire che non esistevano un sacerdote o un guerriero o un coltivatore come status sociale definitivo e immutabile — cioè, strutturati in caste —, ma che lo stesso uomo poteva, di volta in volta, assumere queste qualifiche in rapporto alla qualità del suo agire: un esempio di età storica potrebbe concretamente vedersi in Cincinnato, coltivatore quando curava il suo campo, guerriero quando guidava l'esercito, sacerdote quando, in veste di *paterfamilias* o di dittatore, compiva riti religiosi.

Ci si potrebbe, se mai, chiedere se non fosse proprio e soltanto il poeta indoeuropeo ad avere nella società uno status stabile e differenziato dagli altri; problema, questo, cui sarebbe difficile rifiutare una risposta affermativa, anche in considerazione del mero fatto che le sue caratteristiche itineranti gli inibivano lo svolgimento di qualsiasi altra attività.

Dobbiamo, cioè, supporre che, accanto alle tre funzioni in senso duméziliano, che, come tali, erano aperte ad ogni individuo, esistesse nel mondo indoeuropeo anche una specifica categoria professionale (o, addirittura, un embrione di casta, se vogliamo sottolineare il dato familiare ed ereditario) cui competevano funzioni che, per il loro alto grado di specializzazione, non potevano essere esercitate da chiunque o, in taluni casi, potevano, sì, essere esercitate, ma ad un livello elementarissimo e, quindi, sostanzialmente diverso (si pensi, per esempio, al sacerdozio familiare rispetto ai grandi riti pubblici).

Ora, ciò che dicevamo sul carattere non castale della tripartizione duméziliana, ci porta a concludere che non avrebbe senso attribuire i tre diversi metodi curativi di età indoeuropea a tre diverse categorie di uomini; ciascuno, al contrario, poteva praticarle, senza discriminazioni. La discriminazione, se mai, insorgeva al livello specialistico, nel campo delle formule sanatrici, ove alla conoscenza di qualche formula da parte del popolo si opponeva il dominio integrale di tutto un vasto e complesso patrimonio di elementi magici da parte di chi professionalmente esercitava l'arte della parola.

Esisteva, cioè, un'opposizione di tipo quantitativo, fra chi possedeva il tutto e chi possedeva solo qualche elemento; e ciò si rivela con estrema chiarezza nel mondo celtico: le formule risanatrici raccolte in Scozia dal Carmichael [29] mostrano come ancora agli albori di questo secolo esistesse una tradizione popolaresca di medicina fondata su tecniche di magia orale. Ma, d'altra parte, già nei testi antichi si han-

29. *Carmina Gadelica*, collected by A. Carmichael (sec. ed.), Edinburgh and London 1940 sgg.

no formule magiche conservate per scritto — e talora caratterizzate da una struttura metrica —, il che lascia vedere che la medicina magica era praticata anche in ambienti dotti e professionali. Ora, se non vogliamo supporre che le due tradizioni fossero fra loro perfettamente coincidenti — il che renderebbe quanto meno superflua la medicina d'ambiente dotto —, l'unico elemento distintivo che potremmo supporre, è quello d'ordine quantitativo cui accennavamo sopra.

Formule risanatrici, come dicevamo, sono attestate in Irlanda già in epoca notevolmente antica; purtroppo il più delle volte hanno subìto un pesante processo di cristianizzazione che rende necessario un preliminare lavoro di « ripulitura ». E solo in qualche caso fortunato questo processo può avvenire su basi filologicamente ineccepibili.

Una formula magica scozzese per guarire un cavallo azzoppato, raccolta dal Carmichael (II, 20 sg.), dice: « Cristo uscì al mattino presto, trovò le gambe del cavallo flosce a pezzi: egli unì midollo con midollo, unì osso con osso, unì membrana con membrana, unì tendine con tendine, unì sangue con sangue, unì sego con sego, unì carne con carne, unì grasso con grasso, unì pelle con pelle, unì pelo con pelo, unì caldo con caldo, unì freddo con freddo; se il Re del Cielo guarì quello, è nella sua natura guarire anche questo, se è Sua volontà farlo ».

Una versione più breve pone santa Brigitta al posto di Cristo: « Brigitta uscì al mattino presto con una coppia di cavalli; uno si ruppe una gamba; con gran trambusto quello fu messo in disparte; ella unì osso con osso, unì carne con carne, unì nervo con nervo, unì vena con vena: come ella guarì quello, così io guarisca questo » (ib. II, 18 sg.) [30].

Anche in Irlanda è registrato un analogo scongiuro. Ma, mentre finora si è parlato di Cristo e di santa Brigitta, nel *Lebor Gabála Érenn* è conservato, invece, il ricordo del modo in cui il mitico Míach figlio di Dían Cecht riattaccò la mano mozzata di Núadu Airgetlám [31]: « Ma Míach figlio di Dían Cecht unì giuntura con giuntura e vena con vena della sua mano, ed essa guarì in tre volte nove giorni » [32]. Qui l'espressione « giuntura con giuntura e vena con vena » è in un con-

30. Una analoga formula, anch'essa dalle Highlands scozzesi, è citata in *Lebor Gabála Érenn*, ed. by R. A. S. Macalister, vol. IV, Dublin 1941, p. 296, n. 1.

31. *Lebor Gabála Érenn* cit., vol. IV, p. 114 sg.

32. Il nome di *Núadu Airgetlám* è comparabile non solo col cimr. *Lludd Llawereint* ma, tipologicamente, anche col gr. Θέτις ἀργυρόπεζα e col scr. *hiraṇyapāṇiḥ Savitā* « (il dio) Savitar dalla mano d'oro », oltre che col nome del principe pitto *Argentocoxos*. Non è chiaro, però, quale sia il fondamento di siffatti attributi. Si veda, comunque, V. Pisani, ΈΛΛΗΝΟΚΕΛΤΙΚΑ, in REA 37, 1935, p. 145 sgg. (= *Lingue e culture*, Brescia 1969, p. 387 sgg.).

testo narrativo; ma dal racconto *La seconda battaglia di Mag Tured* [33] risulta chiaro che questo è proprio il nucleo centrale della formula magica: " Egli (= Miach) sollevò la mano mozzata e disse: « Giuntura con giuntura e vena con vena », e lo guarì in tre volte nove giorni ".

Questa, dunque, ci pare essere la parte concettualmente basilare e operativa della formula per guarire la frattura: l'elencazione a coppia degli elementi che si debbono saldare. Ma questa formula, già in età antichissima, poteva essere inserita in un « sacro aneddoto » di questa struttura: " Il dio X, in una data circostanza, pronunciò la formula (« ... »); com'egli allora ottenne effetto guaritore, così ora lo procuri a me (oppure: così ora io possa procurarmelo) ".

La prova che l'inserimento in un « sacro aneddoto » non è invenzione celtica sta nel fatto che il secondo incantamento di Merseburgo [34] ha esattamente la stessa struttura dei due incantamenti scozzesi sopra citati: Fol e Wotan vanno nel bosco, al cavallo di Balder si rompe una gamba, Wotan pronuncia l'incantamento: « Osso con osso, sangue con sangue, membro con membro ». Qui manca, è vero, la conclusione finale (come allora... così adesso), ma ciò dipende probabilmente da mera incompletezza del nostro testo: infatti, nel secondo incantamento di Treviri [35] — che è fonte di quello di Merseburgo o da esso è derivato — si dice esplicitamente: « Come Cristo guarì dall'azzoppatura il cavallo di santo Stefano, così io etc... ».

In questo caso, perciò, parrebbe certo che gli incantamenti scozzesi non hanno sostanzialmente innovato, ma si sono limitati a sostituire Cristo e santa Brigitta a qualche divinità della religione precristiana; e risulta altresì evidente che l'inserimento della formula nel « sacro aneddoto » è, quanto meno, risalente alla cultura celtogermanica.

In sé e per sé, comunque, la formula sanatrice di tipo binario (membro con membro, giuntura con giuntura etc.) s'individua benissimo anche in un inno atharvavedico (4, 12), ove si hanno i sintagmi: « Midollo con midollo, membro con membro, pelle con pelle, carne con carne, pelo con pelo » (*majjā majjñā, paruṣā paruḥ, carmaṇā carma, māṃsaṃ māṃsena, loma lomnā*).

È tutto ciò riferibile alla cultura indoeuropea?

33. W. Stokes, *The Second Battle of Moytura*, in RC 12, 1891, p. 66.

34. Pubblicato innumeri volte; si veda, per esempio, H. Naumann - W. Betz, *Althochdeutsches Elementarbuch*[3], Berlin 1962, p. 143.

35. Cf. W. Braune - K. Helm, *Althochdeutsches Lesebuch*[13], Tübingen 1958, p. 89.

Il Kuhn [36], che per primo iniziò l'esame di questi materiali, non ne dubitava; oggi più volentieri si parla di creazioni parallele ma indipendenti [37], di mera comunanza tipologica [38] o addirittura di prestiti dalla cultura indiana a quella occidentale [39]. In realtà, quest'ultima ipotesi a noi pare decisamente da scartarsi, giacché nell'area intermedia fra mondo indiano e mondo germanico questo tipo d'incantamento o non esiste o esiste solo come prestito dalla cultura germanica [40]. L'ipotesi, poi, della comunanza tipologica non esclude a rigore una spiegazione genealogica (giacché questa comporta di necessità quella). Resterebbe, cioè, come unica alternativa a quella genealogica, l'eventualità di creazioni parallele; ma è, d'altra parte, evidente, che questa spiegazione difficilmente potrà reggere, se noi inquadriamo questo supposto mero parallelismo in tutta una serie di precise analogie fra cultura indiana e cultura occidentale a livello sia di « poesia » che, più in particolare, di formule magiche: l'ipotesi, cioè, di creazioni parallele ma indipendenti diviene tanto più improbabile, quanto più numerosi sono gli elementi cui dovrebbe applicarsi.

La vecchia spiegazione del Kuhn — quella genealogica —, dunque, si rivela come la più verisimile, purché sia intesa non in senso grossolanamente ricostruttivo, ma nel senso che tutti questi materiali rappresentano espressioni, storicamente differenziate, di una tradizione comunitaria.

Questo che abbiamo finora esaminato, è un caso particolarmente fortunato, in cui ci è possibile seguire le vicende di una formula magica da un'età antichissima fino al nostro secolo. Nella maggioranza dei casi ciò non avviene: al massimo si può sospettare che alle spalle di una formula vi sia una complessa preistoria e si possono rilevare analogie strutturali con altre formule di culture indoeuropee.

Si prenda, per esempio, un antico scongiuro irlandese contro il pericolo di un veleno nelle bevande: « Io prendo (questa bevanda) consapevolmente, io (la) bevo consapevolmente, io (la) bevo non consa-

36. Cf. A. Kuhn, *Indische und germanische Segenssprüche*, in KZ 13, 1864, p. 49 sgg. e 113 sgg.

37. Cf. H. Fromm, *Kalevala-Kommentar*, München 1967, p. 111.

38. Cf. B. Schlerath, *Zu den Merseburger Zaubersprüchen*, in *II. Fachtagung für Indogermanische und Allgemeine Sprachwissenschaft*, Innsbruck 1962, p. 139 sgg. Cf. anche R. Schmitt, *Dichtung und Dichtersprache in indogermanischer Zeit* cit., p. 285 sgg.

39. Cf. G. Eis, *Altdeutsche Zaubersprüche*, Berlin 1964, p. 7 sgg. All'ipotesi dell'Eis accede R. Ködderitzsch, *Der Zweite Merseburger Zauberspruch und seine Parallelen*, in ZCPh 33, 1974, p. 45 sgg.

40. Ciò risulta chiaramente da lavori del Krohn, del Mansikka, del Christiansen e di altri studiosi, citati dal Ködderitzsch.

pevolmente, io schiaccio i cattivi spiriti, io bevo alle feste di Gesù Cristo » [41].

La formula è attribuita a san Patrizio, e la menzione stessa di Gesù Cristo mostra quale processo di cristianizzazione essa abbia subìto. È lecito, cioè, supporre che Cristo si sia qui sostituito a qualche figura precristiana; ma più avanti non è possibile andare. Ciò, però, che è intrinsecamente rilevante e che tale resta nonostante ogni adeguamento alla nuova fede, è la fiducia che una formula verbale abbia in sé la capacità di operare sulle cose, fino ad punto di cancellare l'azione di un veleno, di distruggere il veleno stesso. È la stessa certezza che un inno atharvavedico esprime a chiare parole: « Via noi facciamo volare la tua forza intossicante, o intossicatrice (bevanda), te io immobilizzo con (questa) formula (*vacas*) » [42].

La formula magica, dunque, serve ora da cura, ora da prevenzione per il male. Quando Ulisse è colpito, « si presero cura di lui i figli d'Autolico, e legarono abilmente la ferita del divino Ulisse e fermarono il nero sangue con una formula magica (ἐπαοιδῇ) » (τ 455 sgg.); contro i dolori ai piedi Varrone (*r.r.* 1, 2, 27) consiglia lo scongiuro *terra pestem teneto, salus hic maneto*, Ma, d'altra parte, vi sono. ugualmente importanti, scongiuri di ordine preventivo. Vi allude chiaramente, per esempio, il *Hávamál*: « Conosco anche un terzo (scongiuro); se ho gran necessità di difendermi da chi mi odia, ottundo le lame dei miei nemici, sì che non mi taglino le loro armi » (str. 148).

È chiaro, comunque, che siffatti scongiuri preventivi di rado avevano motivo di puntare su un singolo e specifico male; il più delle volte era più saggio ed economico cautelarsi contro tutti i rischi e le avversità che possono colpire l'uomo.

Esisteva, cioè, fra medicina e magia un legame ben più intimo di quello che potrebbe risultare dall'impiego di una formula magica per curare un determinato male. Medicina curativa magica, medicina preventiva magica, prevenzione magica di ogni male e magica capacità di suscitare contro altri ogni male sono tutti aspetti di una medesima realtà che concepisce il male, fisico e metafisico, come una entità governabile dalla parola.

Questo male appare, però, polimorfo. Questa constatazione, unita a un concetto rigidamente formalistico del rapporto fra uomo e soprannaturale, determina l'esigenza di elencare con completezza e precisione nella formula magica tutti i mali e ciò che essi debbono liberare o colpire.

41. Cf. J. Pokorny, *Ein altirischer Zauberspruch*, in ZCPh 20, 1936, p. 488. Altre formule magiche di origine presumibilmente assai antica in R.I. Best, *Some Irish Charms*, in Ériu 16, 1952, p. 27 sgg.

42. Cf. AV 4, 7, 4: *vi te madaṃ madāvati śaram iva pātayāmasi pra tvā carum iva yeṣantaṃ vacasā sthāpayāmasi.*

Si ha così uno stilema tipico delle formule magiche, uno stilema che mira all'espressione di una totalità attraverso l'enumerazione delle singole parti di cui essa consta.

Questo stilema in Irlanda può subire il consueto processo di cristianizzazione ma, nella sua essenza, resta inalterato attraverso i secoli; si veda, per esempio, come in una preghiera attribuita a Mugrón s'invochi su tutto il corpo dell'orante la protezione della Croce: « La croce di Cristo sopra questo volto, e proprio sul mio orecchio. La croce di Cristo su quest'occhio. La croce di Cristo su questo naso. La croce di Cristo su questa bocca. La croce di Cristo su questa gola. La croce di Cristo su questa nuca. La croce di Cristo su questo fianco. La croce di Cristo su questo stomaco — è così che è opportuno —. La croce di Cristo su questo basso ventre. La croce di Cristo su questa schiena. La croce di Cristo sulle mie braccia, dalle spalle alle mani. La croce di Cristo sulle mie cosce. La Croce di Cristo sulle mie gambe. La croce di Cristo sui miei denti, sì che non mi vengano ingiuria o danno. La croce di Cristo sul mio stomaco. La croce di Cristo sul mio cuore » [43].

Qui si è vista una tipica elencazione delle parti del corpo che debbono essere protette; ma la stessa tecnica può usarsi per definire la persona che deve restare vittima dello scongiuro: *Dii i(n)feri vobis com(m)e(n)do il(l)ius mem(b)ra colore(m) fi[g]ura(m) caput capil-l[os] umbra(m) cerebru(m) fru(n)te(m) supe[rci]lia os nasu(m) me(n)-tu(m) buc(c)as la[bra ve]rbu(m) v[ul]tu(m) col(l)u(m) iecur (h)ume-ros cor [p]ulmones i(n)testinas ve(n)tre(m) bra(ch)ia di[g]itos manus u(m)b(i)licu(m) v[e]sica(m) fem[i]na [g]enua crura talos planta(s) [d]i-[g]i[t]os* [44].

In due tavolette attiche, piuttosto lacunose, dirette presumibilmente l'una contro un uomo, l'altra contro una donna, si ha: a) bocca, spalle, braccia, petto, stomaco, dorso, basso ventre, cosce, membro; b) unghie, mammelle, petto, ano, budella, grasso, basso ventre [45]. Si tenga presente che la lista originaria doveva essere alquanto più ampia.

Parimenti, in un inno atharvavedico (2, 33), inteso a fugare dal corpo del malato ogni male fisico (*yakṣma-*), si elencano scrupolosa-

43. Cf. G. Murphy, *Early Irish Lyrics*, Oxford 1956, p. 32 sgg.

44. *Defixionum Tabellae*, ed. A. Audollent, Luteciae Parisiorum MDCCCCIV, p. 249 sg.

45. Cf. Defixionum Tabellae citt., p. 102 sg. Su questo stilema nella poesia magica indiana si veda S. Sani, *Tecnica enumeratoria e potere magico del nome negli incantesimi dell'Atharvaveda*, di prossima pubblicazione in SSL.

mente tutti gli organi e le parti del corpo in cui deve tornare la salute: occhi, narici, orecchie, mento, cervello, lingua, collo, nuca, vertebre, spina dorsale, spalle, avambracci, cuore, polmoni, fianchi, milza, fegato, budella, e così ancora a lungo.

Tale tecnica elencativa non dipende affatto da mancanza di concetti, e di termini, sintetici; essa è, piuttosto, espressione di quella mentalità formalistica e giuridicistica, che abbiamo già sottolineato a proposito della polionimia divina e che, anteponendo l'enunciato all'intenzione, si muove nel continuo timore che la preghiera o la formula possano cadere nel vuoto per un'imprecisione o un'omissione nel dettato.

Il fine ultimo di questa tecnica, dunque, sta nell'enunciare analiticamente tutti gli elementi costitutivi di una certa realtà; e ciò talvolta è possibile. In una preghiera irlandese, per esempio, anziché dire « gli elementi primi del creato », si preferisce elencarli in questo modo: « Ti prego per l'*acqua* e per l'*aria* possente, ti prego per il *fuoco*, ti prego per la *terra* »[46]. Qui l'elenco è realmente completo. Ma quando si passa a realtà molto più ampie e complesse — come le parti del corpo o le malattie o le categorie di persone ostili o i punti spaziali da cui può venire un pericolo etc. —, allora la completezza dell'elenco non è più attingibile e la necessità pratica sfuma in un mero stilema.

Una forma più raffinata ed efficace di enunciazione analitica di una realtà unitaria è, invece, data dalla cosiddette espressioni polari, che simboliçamente potrebbero raffigurarsi nella formula $aA+a(-A)$, ove a rappresenta un certo elemento della realtà (p.e. gli uomini) ed A una certa qualità (p.e. l'essere buoni), sì che la formula $aA+a(-A)$ designa necessariamente la totalità di a, in quanto ogni membro di questa classe o è o non è partecipe di A. È ovvio, inoltre, che, espungendo a, la formula si esemplifica in $A+(-A)$ che genericamente comprende ogni essere, in quanto o dotato o non dotato di A.

Questo stilema è probabilmente uno dei più tipici della cultura indoeuropea; gioverà, quindi, esaminarlo più partitamente, in unione ad altri stilemi ad esso connessi.

46. Cf. Ch. Plummer, *Irish Litanies*, London 1925, p. 102 sgg. Questo inno è stato ampiamente utilizzato da G. S. Mac Eoin, *Invocation of the Forces of Nature in the Loricae*, in Studia Hibernica 2, 1962, p. 212 sgg. ove, però, si avanza un'ipotesi non accettabile sull'origine delle loriche celtiche.

IL SIGNIFICATO FUNZIONALE DI ALCUNI STILEMI POETICI INDOEUROPEI

Nelle pagine che seguono, noi cercheremo di esaminare alcuni stilemi riferibili alla tecnica poetica indoeuropea. Il problema è, dunque, in primo luogo, formale; ma, come ogni siffatto problema, esso comporta interrogativi sui motivi che determinarono la genesi e l'uso di questi stilemi, e sulle implicazioni che eventualmente ne conseguivano.

Nel precedente capitolo abbiamo rilevato in testi magici irlandesi, latini, greci e vedici la presenza di uno stilema di tipo sommatorio, consistente nell'indicare un dato della realtà attraverso l'enumerazione degli elementi che lo costituiscono. Osservavamo anche la scarsa funzionalità di questo stilema, giacché spesso un singolo dato è troppo complesso e mal delimitato perché possa aversi una somma realmente esauriente dei suoi costituenti. Ciò, tuttavia, non ha impedito allo stilema di sopravvivere fino ai nostri giorni: negli incantamenti scozzesi raccolti dal Carmichael se ne incontrano continui esempi ad apertura di pagina. Ciò significa che la tradizione ha avuto una forza sostentatrice superiore a quella negativa che poteva derivare dall'intrinseca scarsa funzionalità dello stilema.

Alla quale, del resto, si è cercato talora di ovviare apponendo agli elementi costituitivi talune unità maggiori e con essi non omogenee: si veda, per esempio, il seguente esorcisma: « Io ho su di lui il potere dei venti, io ho su di lui il potere della bufera [1], io ho su di lui il potere del fuoco, io ho su di lui il potere del tuono, io ho su di lui il potere del lampo, io ho su di lui il potere delle tempeste, io ho su di lui il potere della luna, io ho su di lui il potere del sole, io ho su di lui il potere delle stelle, io ho su di lui il potere del firmamento, io ho su di lui il potere dei cieli e dei mondi, il potere dei cieli e dei mondi io ho su di lui » [2].

È evidente che la parte iniziale e quella centrale di questo esorcisma rappresentano, in forma enumeratoria, un'invocazione alle forze della natura, analoga a quella che troviamo, per esempio, nell'inno attribuito a san Patrizio [3] o nella cosiddetta Litania della Creazione [4];

1. Il Carmichael (cf. la nota successiva) traduce *neart fraoich* con « power of wrath »; ma, trattandosi della furia degli elementi, sarà più chiaro « potere della bufera ».

2. A. Carmichael, *Carmina Gadelica*, vol. II, Edinburgh & London (rist.) 1972, p. 44 sg.

3. Cf. W. Stokes - J. Strachan, *Thesaurus* cit., vol. II, p. 354 sgg.

4. Cf. Ch. Plummer, *Irish Litanies*, London 1925, p. 102 sgg.

ma nella sezione terminale il riferimento ai cieli e ai mondi esula chiaramente dal tema « forze della natura » e costituisce, piuttosto, il tentativo di esaurirle mediante il riferimento ad entità superiori che, in qualche misura, le contengano tutte.

Ma in questa maniera viene a violarsi il principio stesso della tecnica enumeratoria, che richiede una mera enunciazione analitica degli elementi costitutivi. Si ha, cioè, una sorta di compromesso, in seguito al quale lo stilema diviene, in qualche modo, il simbolo di se stesso.

Sotto questo punto di vista, dunque, l'espressione polare rappresenta uno strumento manifestamente più efficace e tipologicamente più moderno, in quanto il concetto di totalità risulta obiettivamente completo dalla somma di ciò che è e di ciò che non è partecipe di una data qualità. Ciò spiega probabilmente la sua amplissima diffusione.

Per quanto concerne il mondo indiano, è stato già rilevato come esso sia particolarmente frequente nell'Atharvaveda; si aggiungerà, però, che è bene attestato anche in quelle sezioni del Rgveda che, per contenuto e per stile, più si avvicinano all'Atharvaveda, cioè nel primo e nell'ultimo libro: « Aiutate, invocati, chi chiede aiuto; in cammino e in non-cammino ascoltate la mia preghiera » (RV 1, 181, 7); « Non ci consegnare a chi morde con denti e senza denti » (ib. 1, 189, 5); « Il quale, armato di lancia e non armato di lancia, vince in battaglia gli uomini, come bufali » (ib. 10, 60, 3); « (Le piante) che hanno frutti e che non hanno frutti, che hanno fiori e che non hanno fiori » (ib. 10, 97, 15).

In uno stilema di tal genere è del tutto ovvio l'impiego di un composto negativo; nell'ultimo passo ora citato si ha, per esempio, *aphalāḥ* « senza frutti » e *apuṣpāḥ* « senza fiori » che si oppongono rispettivamente a *phalinīḥ* « con frutti » e a *puṣpiṇīḥ* « con fiori ». Ciò, comunque, non costituisce nulla di necessario, giacché l'opposizione è di ordine non formale, ma solo semantico.

Altrove abbiamo, cioè, espressioni polari imperniate su « grande » ~ « piccolo » (*mahāntam ~ arbhakam*; RV 1, 114, 7), su « fermo » ~ « mobile » (*sthātur ~ caratham*, ib. 1, 70, 7) e su altre consimili coppie.

Il fatto, comunque, che in indiano le espressioni polari appaiono particolarmente nell'Atharvaveda e in quelle sezioni del Rgveda che ad esso sono prossime, non dovrà indurci a pensare che qui si abbia un fatto in qualche misura innovativo; in realtà, si tratta solo di una specifica tradizione nell'ambito della cultura indiana, senza che ciò implichi diversi gradi di arcaicità. Al contrario, il carattere estremamente arcaico di questo stilema è a sufficienza dimostrato dal suo apparire anche in altre culture indoeuropee.

Innanzi tutto, in quella iranica. Qui, però, si prospetta una situazione in qualche misura simile a quella indiana, giacché nelle gāthā zarathustriche questo stilema è probabilmente assente; e diciamo « probabilmente » perché il problema è di natura interpretativa. Si hanno, cioè, in queste gāthā varie coppie antitetiche, ma i singoli elementi mantengono integra la loro funzione semantica e l'insieme non funge da mera espressione di una totalità. Il che, appunto, vale a dire che non si hanno espressioni polari.

Consideriamo, a titolo d'esempio, la coppia « vita e non-vita » (*gaēmcā ajyātīmcā*, Y. 30, 4); parrebbe, questa, un'espressione polare. Ma, in realtà, ben diversa è la funzione di questi termini, che s'inseriscono in un discorso che così potremmo parafrasare: « Il bene e il male sono in lotta fra loro e dal risultato di questa lotta dipende il destino dell'uomo, cioè per lui la vita e la non-vita, in senso metafisico ». Qui « vita » e « non-vita » conservano tutto il loro significato, né vengono ad esprimere una qualsiasi totalità.

Il sintagma che, forse, più si avvicina a un'espressione polare, è « fortuna e sfortuna » nel verso « (Dio) che a suo piacere ci crea fortuna e sfortuna » (*yə̄ nə̄ usə̄n cōrəṯ spə̄ncā aspə̄ncā*, Y 45, 9); ma i due termini, anche qui, ritengono troppo della loro specifica pregnanza [5].

Nei testi postgatici, al contrario, lo stilema s'incontra di frequente: « Esortiamo i fedeli e i non fedeli, i potenti e i non potenti ad assicurare pace e pastura al bove » [6]; « Tu, o Mitra, controlli la pace e la non-pace delle terre » [7]; « La donna che allatta e (la donna) che non allatta » [8].

Come spiegare questa cronologia dello stilema in avestico? Si potrebbe pensare che la sua assenza nelle gāthā zarathustriche sia meramente casuale, dovuta alla limitata estensione di questi testi. Ma, forse, vi è un motivo più profondo; il pensiero di Zarathustra si fonda assai più sul concetto di antitesi che di totalità: antitesi fra creazione buona e creazione cattiva, antitesi fra oppressori e protettori del bove, antitesi fra chi crede e chi non crede al nuovo messaggio, e così via. Potrebbe, allora, supporsi anche che la presumibile mancanza di questo stilema sia dovuta alla struttura stessa del pensiero zarathustrico.

5. Altri consimili sintagmi — che, a nostro parere, non possono intendersi come espressioni polari — sono elencati in HUMBACH, *Die Gathas* cit., vol. I, p. 39.

6. *surunvatascā asurunvatascā xšayantascā axšayantascā* (Y. 35, 4). Sul passo cf. J. KELLENS, *Les noms-racines de l'Avesta*, Wiesbaden 1974, p. 208 sgg.

7. *āxštōiš anāxštōišca* (Yt. 10, 29).

8. *pipyūšīm vā apipyūšīm vā* (V. 15, 8).

È certo, comunque, che la funzione di esprimere la totalità è così preminente in questi sintagmi polari, che talora i loro membri possono arrivare a presentare contenuti semantici che, razionalmente considerati, lascerebbero perplessi.

Si prenda Sofocle, *Ant.* 1108 sgg.:

ἴτ' ἴτ' ἀπάονες
οἵ τ' ὄντες οἵ τ' ἀπόντες ἀξίνας χεροῖν
ὁρμᾶσθ' ἑλόντες εἰς ἐπόψιον τόπον.

Qui si potrebbe cogliere l'irrazionalità di un'esortazione che si rivolge non solo ai compagni presenti, ma anche a quelli che, non essendo presenti, non potranno certamente ascoltarla e rispondere; ma il nesso οἵ τ' ὄντες οἵ τ' ἀπόντες è, in realtà, un modo di riferirsi alla totalità degli amici, funzionalmente equivale a un πάντες.

Anche nell'*Elettra* 305 sg. l'aspetto semantico può causare qualche perplessità. L'eroina lamenta che Oreste τὰς οὔσας τέ μου καὶ τὰς ἀπούσας ἐλπίδας διέφθορεν. Ma è concettualmente ammissibile che vadano in rovina non solo le speranze presenti ed esistenti, sì bene anche quelle lontane e non presenti? La semantica del passo potrebbe forse giustificarsi, ma resterebbe pur sempre un'impressione di sforzato e lambiccato, che scompare, invece, se rettamente valutiamo il mero carattere di espressione polare di questo sintagma: Elettra, cioè, depreca la rovina di tutte le sue speranze.

Nell'esame di questo stilema balza all'occhio l'esistenza di attestazioni direttamente comparabili in più tradizioni linguistiche. La coppia vedica « grande e piccolo », citata in precedenza (RV 1, 114, 7), ha un preciso termine di confronto in Omero: « Né mai là si ergeva onda, né grande né piccola » (ϰ 93 sg.).

Nell'Atharvaveda s'incontra più d'una volta la coppia « visto e non visto »; per esempio: « Si uccida il verme visto e si uccida (il verme) non visto »[9]. Orbene, questa espressione polare s'incontra anche in testi occidentali. Nella preghiera a Marte in Catone (*a.c.* 141) si dice: *uti tu morbos visos invisosque... prohibessis defendas averruncesque*; nelle Tavole di Gubbio (VIa 27) v'è una lunga invocazione a Giove Grabovio, nell'eventualità che nella sua cerimonia vi sia stato « qualche difetto visto o non visto » (*uirseto auirseto uas*).

Abbiamo citato in precedenza un passo avestico in cui compare una geminazione di espressioni polari (« i fedeli e i non fedeli, i potenti e i non potenti »), a fine evidente d'intensificazione; un'analoga geminazione si ha all'inizio degli *Opera* esiodei: « Grazie a cui ci

9. Cf. M. DURANTE, *Prosa ritmica, allitterazione e accento nelle lingue dell'Italia antica*, RL 4, 1958, p. 61 sgg.

sono gli esseri umani famosi e i non famosi, i celebrati e i non celebrati, per volontà del grande Zeus ».

Che conclusioni trarre da siffatti confronti?

L'ultimo studio che si è occupato della formula « visto e non visto »[10], osservava in sede di conclusioni: « L'opposizione fra ciò che si vede e ciò che non si vede è tanto comune nell'esperienza quotidiana e tanto ovvia per chi vuole prevenire ogni vizio palese o occulto di un rituale che non è necessario scorgere una sopravvivenza ereditaria nella formula che la esprime » (p. 34 sg.).

È indubbiamente giusto, in una situazione di tal genere, procedere con la massima cautela; ma, d'altra parte, bisognerà avere ben presente che la eventuale non dimostrabilità dell'indoeuropeicità di questa formula non può, in ogni caso, costituire argomento per la sua non indoeuropeicità. Paradossalmente, anzi, si potrebbe osservare che la stessa banalità della coniazione parrebbe suggerire il suo carattere non innovativo.

Siffatte osservazioni valgono, più in generale, anche per gli altri possibili confronti fra espressioni polari di diverse tradizioni linguistiche indoeuropee. La conclusione, dunque, parrebbe essere che lo stilema in sé è certamente riferibile alla cultura indoeuropea, ma che, per quanto concerne le singole realizzazioni di età storica, i nostri strumenti non sono ancora abbastanza raffinati perché noi possiamo decidere con certezza quali formule siano ereditarie e quali, invece, coniazioni recenti in uno stampo antico.

Ciò non significa, comunque, che lo studioso non possa talora avanzare ragionevoli ipotesi sulla maggiore o minore arcaicità di determinate formule.

Nelle Tavole di Gubbio (VIIa 28), per esempio, si ha la duplice espressione polare « Uomini che hanno cariche pubbliche e che non hanno cariche pubbliche, giovani alle armi e non alle armi » (*nerus śihitir anśihitir iouies hostatir anhostatir*). Ora, la partizione rigorosa fra vecchi che monopolizzano le funzioni di governo e giovani cui è demandato l'esercizio delle armi, appare così tipica dello stato italico (italico in senso lato, comprendendovi anche Roma) da rendere plausibile il sospetto che le due formule siano di tipo nettamente innovativo.

Qualcosa di analogo si potrà supporre anche per il nesso *di superi et inferi* che ritroviamo in un'iscrizione latina di età repubblicana (CIL I² 2525) e che ha un preciso corrispondente in Eschilo, *Ch.* 123 sg. κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω ... Ἑρμῆ χθόνιε.

10. R. LAZZERONI, *Cultura vedica e cultura indoeuropea*, SSL 15, 1975, p. 20 sgg.

Se è vero, infatti, che le divinità ctonie rappresentano essenzialmente un apporto della cultura mediterranea (ma si abbia presente, d'altra parte, quanto complesso e opinabile sia questo problema), allora si potrebbe ragionevolmente supporre che la formula non può essere anteriore all'accoglimento di questo nuovo concetto religioso.

Diverso, invece, è il caso di *pennatas impennatasque agnas* « spighe con reste e (spighe) senza reste », che ricorreva nel *carmen Saliare.* Qui deve metterci sull'avviso il fatto che il grano ha una funzione importante anche in altri rituali religiosi indoeuropei arcaici; si veda, per esempio, RV 1, 16, 2: « A questo grano grondante di strutto portino qui Indra i due cavalli sul rapido carro ». È probabile, cioè, che in *pennatas impennatasque agnas* si abbia qualcosa di realmente arcaico.

Come si vede, tuttavia, nella valutazione di questi sintagmi è difficile superare il livello d'ipotesi; ma, fermo restando il giudizio sull'indoeuropeicità del modulo, ciò dovrà portarci, nei confronti delle singole realizzazioni, più a una provvisoria sospensione della loro valutazione che a una frettolosa dichiarazione di non arcaicità.

Ciò che, invece, fin da ora è già possibile intuire, è la funzione evocativa di questo stilema, funzione che certamente dovette avere una parte essenziale nella sua ampia fortuna. Abbiamo visto come l'espressione polare serva ad esprimere il concetto di totalità attraverso la somma di un positivo e di un negativo, il che comporta l'impiego di due elementi lessicali che si riferiscono a una certa realtà.

Ora, proprio il riferimento a questa certa realtà, che nelle espressioni polari è oggetto di scelta estremamente libera, fa insorgere, insieme al concetto di totalità, anche un elemento di ordine connotativo.

Vorremmo darne qui alcuni esempi.

Riprendiamo il primo passo vedico citato in questo capitolo. Il poeta si rivolge agli Aśvin e li prega in questi termini: « Aiutate, invocati, chi chiede aiuto; in cammino e in non-cammino ascoltate la mia preghiera ». Concettualmente l'espressione « in cammino e in non-cammino » equivale a « sempre, in ogni circostanza », mera affermazione di totalità. Ma, d'altra parte, si deve aver presente che qui il poeta si rivolge agli Aśvin e che una vistosa caratteristica di queste divinità era di essere concepite e rappresentate, con estrema frequenza, in atto di viaggiare sul loro carro, tirato da cavalli o da uccelli o da altri animali ancora [11]. Mediante l'espressione polare, dunque, il poeta non si limita ad uno sbiadito « sempre », ma vi appone la tradizionale e liturgica immagine del carattere itinerante delle divinità che celebra.

11. Cf. A. Bergaigne, *La religion védique*, vol. II, Paris 1963 (deuxième tirage), p. 433.

Consideriamo ora la citata strofetta dall'inno avestico a Mitra: « Tu, o Mitra, sei duro e buonissimo verso le terre, tu sei duro e buonissimo verso gli uomini; tu, o Mitra, controlli la pace e la non-pace delle terre ». Mitra è la divinità iranica che costantemente osserva l'operato degli uomini, ne valuta la lealtà e la rispondenza sia ai loro impegni che alla loro condizione sociale e concede ai buoni un premio in termini di vittoriosa pace o di vittoria militare [12]. L'espressione « pace e non-pace », quindi, se concettualmente è un mero equivalente di « ogni vicenda, ogni circostanza », comporta però anche un riferimento connotazionale a quegli strumenti — pace o guerra, vittoria o sconfitta — che erano tipici di un dio giudice e, insieme, guerriero.

Stabilito, dunque, questo canone interpretativo, l'esegesi delle singole espressioni polari nelle letterature indoeuropee arcaiche potrà svilupparsi in forma assai agevole: esse esprimono concettualmente una forma della totalità apponendovi, però, particolari connotazioni. Alla cultura e al gusto del lettore resterà oggi il compito d'individuare quale in ogni singolo caso sia stata la motivazione — storica, religiosa, estetica o di altro genere — che adduceva l'antico poeta ad impiegare quella, e non altra, espressione polare.

*

Osservavamo in precedenza che possono esservi espressioni polari che, per così dire, si collocano ai confini con le espressioni sommatorie. Esistono, cioè, stilemi che mal si prestano ad essere inquadrati decisamente nell'una o nell'altra categoria, sì che può apparire più conveniente lasciarli in una sorta d'intermedia terra di nessuno.

Consideriamo, per esempio, Yt. 6, 2: « Quando sorge il sole, si ha una purificazione delle acque correnti, delle acque fontane, delle acque marine, delle acque stagnanti ». A prima vista, sembrerebbe ragionevole parlare qui di un'espressione sommatoria; ma si consideri, d'altra parte, che il primo e l'ultimo membro costituirebbero una perfetta espressione polare. Qualche di analogo si ha in Y. 68, 6: « noi veneriamo tutte le acque della terra, quelle stagnanti e quelle correnti, quelle delle fonti e quelle dei fiumi, quelle nevali e quelle piovane »: qui solo la prima coppia può definirsi polare.

12. Tali, almeno, paiono a noi le conclusioni che possono trarsi dal decimo Yašt; ma la figura di Mitra è oggi oggetto di un ampio dibattito i cui più cospicui frutti sono finora apparsi in *Mithraic Studies*, ed. by J. R. Hinnells, Manchester 1975. Si veda altresì l'appendice bibliografica in W. Lentz, *The « Social Functions » of the Old Iranian Mithra*, in *Henning Memorial Volume*, London 1970, p. 255.

In entrambi questi casi — e in altri consimili ancora —, cioè, si ha l'impressione che intorno a una primitiva espressione polare siano concresciuti ulteriori elementi che hanno spostato l'insieme del sintagma verso l'ambito dell'espressione sommatoria, pur senza cancellarne interamente la caratteristica originaria.

Qualcosa di assai diverso, e di assai più studiato, si ha in un'espressione sommatoria, i cui singoli elementi sono rappresentati da espressioni polari; tale è il caso di V. 7, 35:

> dei cereali sia secchi che freschi,
> sia seminati che non seminati,
> sia mietuti che non mietuti,
> sia trebbiati che non trebbiati,
> sia sminuzzati che non sminuzzati,
> sia macinati che non macinati.

Resta, comunque, del tutto improbabile, a nostro parere, che strutture così rare e raffinatamente retoriche rappresentino qualcosa di realmente arcaico.

★

Uno stilema di età indoeuropea, che il Humbach ha felicemente definito come *Aussage plus negierte Gegenaussage* [13], si ha quando a un dato elemento lessicale o concettuale è apposta la negazione della sua negazione.

Dal citato lavoro del Humbach e da uno studio del Gonda [14] riportiamo qui alcuni esempi da varie tradizioni indoeuropee aggiungendovi, di nostro, materiali persiani e celtici:

vedico: « porta molto, non poco » (*mā dabhraṃ bhūry ā bhara*, RV 4, 32, 20);
« come zucca dal picciolo, così io sia separato dalla morte, non dalla non-morte » (*urvārukam iva bandhanān mṛtyor mukṣīya māmṛtāt*, ib. 7, 59, 12);
« guardati sotto, non sopra » (*adhaḥ paśyasva mopari*, ib. 8, 33, 19);

avestico: « e fra queste due ben distinguono coloro che fanno il sacrificio giusto, non coloro che fanno il sacrificio non giusto » (*ðscā hudå̊ŋhō ərəš vīšyātā nōiṯ duždå̊ŋhō*, Y 30, 3);
« per voi voglio pronunziare versi, non non-versi » (*vā afšmānī sənghānī nōiṯ anafšmąm*, ib. 46, 17);
« il mazdeista reciti i Canti col cingolo, non senza il cingolo » (*aiwyāsta mazdayasna gāϑå srāvayaṯ nōiṯ anaiwyāsta*, N. 85);

13. H. Humbach, *Aussage plus negierte Gegenaussage*, in MSS 14, 1959, p. 23 sgg.

14. J. Gonda, *Stylistic Repetition in the Veda*, Amsterdam 1959.

ant. pers.: « questo è vero, non falso » (*ima hašiyam naiy duruxtam* (DB IV, 44 sg.);
« io son tale che sono amico della giustizia, non sono amico dell'ingiustizia » (*avākaram amiy tya rāstam dauštā amiy miϑa naiy dauštā amiy*, DNb 6 sgg.);
« non distruggerli... risparmiali » (*mātya vikanāhy... paribarā*, DB IV, 71 sg.) [15];

greco: σόον ἔμμεναι οὐδ' ἀπολέσθαι (Θ 246);
ἐρέω ἔπος οὐδ' ἐπικεύσω (E 816);
γνῶ ῥ' οὐδ' ἠγνοίησε (Hes. *Th.* 551);
ἐκόντα κοὐκ ἄκοντα (Soph. *OR* 1230);

ant. oland.: « esigo attenzione e vieto disattenzione » (*ic gebiede lust end ic verbiede onlust*, formula pronunziata dal giudice in apertura di giudizio);

ant. irl.: « mi venga vita, non mi venga morte » (*do·m-thí áes, ní·m-thí bás*) [16].

Ora, nell'esame di un siffatto stilema può avvenire che due diverse tradizioni linguistiche offrano elementi contenutisticamente sovrapponibili. Così, per esempio, l'ant. irl. « mi venga vita, non mi venga morte » ha un buon termine di confronto nel vedico « che egli viva, non muoia » (*ayaṃ jīvatu mā mṛta*, AV 8, 2, 5); l'omerico ἐρέω ἔπος οὐδ' ἐπικεύσω può apparire immediatamente accostabile al m.a.ted. « dire, non tacere » (*sagen, niht verdagen, Nib.* 142 L.); il lat. *non semel sed saepe* (Cic. *Att.* 1, 19, 7; *Tusc.* 5, 19, 59 etc.) è manifestamente identico al gr. πολλάκις τε κοὐχ ἅπαξ (Soph. *OR*, 1275): ma qual è, da un punto di vista ricostruttivo, il reale valore di queste concordanze?

La caratteristica di questo stilema, cui in italiano potremmo dare il nome di « negazione della negazione », sta nel fatto che a un dato elemento si appone, negandola, la sua negazione: « vero, non falso », « vivere, non morire », « non una sola volta, ma più volte » etc.

Ora, in ciascuno di questi sintagmi il membro negativo è, per definizione, predeterminato dal membro-base, di cui esso rappresenta l'antitesi. Così, se riprendiamo la prima delle coppie ora citate, vediamo facilmente che « vivere, non morire » comporta un solo elemento autonomo (« vivere »), mentre « non morire » è solo la negazione della negazione di « vivere », originatasi meccanicamente attraverso l'applicazione dello stilema in questione.

15. Cf. F. B. J. Kuiper, *Three Notes on Old Persian*, in AION-L 2, 1960, p. 159 sgg.

16. In un testo da noi edito in SSL 6, 1966, p. 154 sgg.

Non possiamo, quindi, dall'apparente concordanza fra vedico e ant. irlandese ricostruire una formula indoeuropea « vivere, non morire », giacché l'unico elemento realmente in comune è solo « vivere »: il resto è mera conseguenza dell'uso di uno stesso stilema. Ciò, dunque, che in questo caso è realmente comunitario e proiettabile in più antica epoca, non è la formula nella sua concretezza, bensì lo stilema che, come tale, poteva applicarsi ai più vari elementi linguistici e originare talora, in maniera puramente casuale, formule contenutisticamente (ma non storicamente!) identiche.

È utile, piuttosto, chiedersi se questo stilema non sia individuabile anche in unità comunicative di più ampia mole. La domanda sorge dal fatto che il Lentz [17] ha creduto di potere ravvisare la humbachiana *Aussage plus negierte Gegenaussage* in due strofe dell'inno avestico a Mitra, la 109 (che rappresenterebbe il membro autonomo) e la 111 (la sua *negierte Gegenaussage*, appunto).

Una risposta a questo problema richiede, innanzi tutto, una lettura in parallelo delle due strofe; in entrambe parla il dio Mitra:

A chi io donerò, di là dalla sua aspettativa, un eccellente, possente reame, ben forte di numerosa armata? (Durante il suo regno) costui, onorando gli impegni, si concilia, grazie a Mitra, anche l'animo di un ostile, irriconciliabile, indomabile conquistatore che bravamente colpisce la mala testa anche di un principe ugualmente possente e che ordina l'esecuzione della pena; e questa, appena è ordinata, è eseguita a suo severo comando.

A chi io toglierò, un eccellente, possente reame, ben forte di numerosa armata? (Durante il suo regno) costui non onorando gli impegni, si aliena, grazie a Mitra, anche l'animo di un benevolo, non ostile, indomabile conquistatore che bravamente colpisce la mala testa anche di un principe ugualmente possente e che ordina l'esecuzione della pena; e questa, appena è ordinata, è eseguita a suo severo comando [18].

È d'immediata evidenza il fatto che la seconda strofa è, per così dire, uguale e opposta alla prima: l'impianto è identico; ma, attraverso il rovesciamento di alcuni termini-chiave (come *paiti.daθāni* « darò » ~ *apabarāni* « toglierò »), viene a delinearsi l'opposto comportamento del dio nei confronti di chi è leale e di chi è sleale. La prima strofa potrebbe riassumersi nella formula « Mitra esalta chi tiene fede al contratto », la seconda « Mitra schiaccia chi viola il contratto ». Il problema è se qui siamo ancora nell'ambito dello stilema di cui si discuteva.

17. W. Lentz, *Mithras Verfügung über die Herrschgewalt (Yasht 10, 109 und 111)*, in *Festschrift Morgenstierne*, Wiesbaden 1964, p. 108 sgg.

18. In questa traduzione abbiamo costantemente tenuto presente quella del Gershevitch; né ce ne siamo discostati nemmeno ove appare non del tutto convincente, in quanto i dubbi non coinvolgevano i punti essenziali alla nostra discussione.

Dovrebbe essere pacifico che la « negazione della negazione » è un procedimento d'ordine puramente linguistico; ora, un enunciato come « Mitra schiaccia chi viola il contratto » è linguisticamente deducibile da « Mitra esalta chi tiene fede al contratto »?

Impostato il problema in questi termini, si vede subito che fra i due enunciati non esiste alcun rapporto di dipendenza: l'uno non è linguisticamente deducibile dall'altro. L'unico rapporto fra loro è di ordine fattuale: entrambi, cioè, prospettano un'ipotesi sul comportamento di Mitra innanzi a due opposte situazioni. Ma, mentre nelle autentiche negazioni della negazione il secondo membro — quello, cioè, negativo — non è commutabile se non con suoi meri sinonimi, nella coppia « Mitra esalta chi tiene fede al contratto » ~ « Mitra schiaccia chi viola il contratto » il secondo membro è commutabile ad arbitrio del lettore: nulla, per esempio, c'impedirebbe di porre in suo luogo « Mitra favorisce in questo mondo chi viola il contratto per poi più duramente punirlo nell'aldilà ». Nulla, se non che tale non era la fede mazdeistica; ma si tratta, appunto, di fede religiosa, non di strutture linguistiche.

Ci si può chiedere, infine, se questo stilema fosse operativo a livello di unità intermedie fra il lessema e la strofa; ma anche qui, a nostro parere, la risposta dovrà essere negativa.

Consideriamo, a titolo d'esempio, una quartina da un inno scozzese di tradizione orale [19]:

Io dormirò con Dio
e Dio dormirà con me,
non dormirò con Satana
e Satana non dormirà con me.

Qui parrebbe, a prima vista, che i vv. 3 e 4 si oppongano, in forma di negazione della negazione, rispettivamente ai vv. 1 e 2 (oppure, se si preferisce, che la seconda semistrofa, unitariamente considerata, si opponga alla prima). Ma, a ben considerare, è facile vedere che il nucleo da cui, attraverso un processo d'amplificazione e d'iterazione, si origina l'intera strofa, è dato semplicemente da « dormirò con Dio, non con Satana », con una negazione della negazione operante anche qui solo sul piano lessicale, posto che Satana è, come la cultura del testo esige, la negazione rispetto a Dio.

Altri analoghi esempi potrebbero addursi, che qui volentieri omettiamo; tutti, comunque, adducono alla conclusione che questo stilema sia direttamente operante soltanto sul piano lessicale.

★

19. Cf. A. Carmichael, op. cit., vol. I, p. 80 sg.

Col termine nordico di *kenning* (pl. *kenningar*) si suole convenzionalmente definire una circonlocuzione che nel linguaggio poetico viene a sostituirsi ad un elemento del linguaggio comune [20]; la maggioranza degli studiosi, inoltre, aggiunge che tale circonlocuzione deve essere bimembre — cioè, in sostanza, costituita da un composto nominale o da un sintagma *nome + genitivo* — e soggetta a libera variazione (dunque, non stabilizzata e irrigidita nella lingua) [21].

La *kenning* è uno stilema tipico dell'antica poesia germanica né è assente in quella celtica [22]. Il problema è di chiarire se e in quale misura essa abbia origini indoeuropee.

Il Krause negava recisamente tale possibilità, argomentando che fuori del mondo germanico si hanno metafore, ma non *kenningar*; altri studiosi, osservando che la *kenning* altro non è che una metafora, sono pervenuti alla conclusione opposta e hanno tentato di evidenziare in concreto le *kenningar* extragermaniche [23]. In questa maniera, però, tutto rischia di ridursi a una discussione terminologica.

In realtà, sarà più utile partire dalla constatazione che la *kenning* ha un duplice impiego: nell'ambito del discorso poetico essa può integralmente sostituirsi al termine usuale ovvero affiancarsi ad esso in forma d'iterazione o d'epiteto o d'apposizione; parleremo nel primo caso di *kenning* di copertura, nel secondo di *kenning* di variazione [24].

Entrambe sono di pari antichità nel mondo germanico. Se è vero, infatti, come già rilevava il Krause, che il primo tipo è rarissimo nell'Edda e diviene frequentissimo nella poesia scaldica, non meno vero è che un esempio di *kenning* di copertura si ha già nell'iscrizione runica di Eggjum, che verisimilmente risale al sec. VIII [25] (*násiór* « ma-

20. Sulla *kenning* sono tuttora fondamentali gli studi di W. KRAUSE, *Altindische und altnordische Kunstpoesie, ein Vergleich ihres Sprachstils*, in KZ 53, 1925, p. 213 sgg. e *Die Kenning als typische Stilfigur der germanischen und celtischen Dichtersprache*, Halle (Saale) 1930; Nulla di nuovo, da questo punto di vista, nel recente *Kurzer Grundriss der germanischen Philologie bis 1500*, vol. II, Berlin 1971, p. 92 sgg. (D. Hofmann).

21. Due importanti raccolte di *kenningar* sono R. MEISSNER, *Die Kenningar der Skalden*, Bonn u. Leipzig 1921 e H. MARQUARDT, *Die altenglischen Kenningar*, Schriften d. Königsberger Gel. Ges. 1938.

22. Materiali e bibliografia nel nostro *Aspetti della cultura indoeuropea arcaica*, in SSL 14, 1974, p. 185 sgg.

23. Si veda, per esempio, A. J. PORTENGEN, *De oudgermaansche Dichtertaal in haar ethnologisch Verband*, Leiden 1915 (esame di materiali indiani contenuti in un lessico di sinonimi risalente al sec. VI d.C.).

24. Per queste denominazioni si confronti L. MITTNER, *Wurd, Das Sakrale in der altgermanischen Epik*, Bern 1955, p. 15.

25. Cf. W. KRAUSE, *Runeninschriften im älteren Futhark*, Halle (Saale) 1937, p. 109 sg.

re del corpo » = « sangue » sarebbe il suo corrispondente in antico islandese), sì che non appare lecito, sulla base delle attestazioni, postulare differenti livelli di arcaicità.

Resta, dunque, dal punto di vista germanico, una mera differenza tipologica.

Ora, se noi confrontiamo le *kenningar* germaniche con quelle di altre tradizioni linguistiche indoeuropee [26], ci accorgeremo facilmente che, mentre le prime possono essere sia di copertura che di variazione, le seconde, a parte isolatissime eccezioni, sono sempre di variazione, sì che non di rado avviene che un'identica metafora si presenti in germanico come *kenning* di copertura, in area extragermanica come *kenning* di variazione.

Eccone alcuni esempi.

L'espressione « recinto del popolo » per « sovrano » appare come *kenning* di copertura nell'Edda: « Esci, o Sigrún, da Sevafiǫll, se desideri vedere il recinto del popolo » [27] (*út gacc þú, Sigrún, frá Sefafiǫllom, ef þic fólcs iaðar finna lystir*, HH II, 42). La stessa immagine ricorre in Omero, ma come apposizione del nome di Aiace (dunque, come *kenning* di variazione): Αἴας ἕρκος Ἀχαιῶν (Γ 229 etc.).

In *Reginsmál* 16 per « nave » si usa « cavallo del mare » (*vágmarr*; analoga metafora, per esempio, anche in HH 29: *stagstiórnmarr* « stagsteuerrosz »); la stessa immagine in Omero, ma come opposizione:

οὐδέ τί μιν χρεὼ
νηῶν ὠκυπόρων ἐπιβαινέμεν, αἵ θ' ἁλὸς ἵπποι
ἀνδράσι γίγνονται (ὃ 707 sgg.).

Ancora: nel *Beowulf* è frequente la kenning *folces hyrde* « pastore del popolo » per « re »; ed essa appare altresì in vedico, ma in forma di variazione: « Certo tu mi farai pastore del popolo, certo (tu mi farai) re » (*kuvin mā gopāṃ karase janasya kuvid rājānam*, RV 3, 43, 5). La stessa formula ritorna in Omero, sempre come apposizione al nome di sovrani: è il tipo Ἀγαμέμνονα ποιμένα λαῶν (B 243 etc.)

Sembra, quindi, non sul piano delle attestazioni germaniche, ma su quello della comparazione indoeuropea, che il tipo più antico sia rappresentato dalla *kenning* di variazione, sì che resterà, se mai, da spiegare caso per caso la genesi di quelle di copertura — rarissime, come dicevamo — fuori del mondo germanico.

Una siffatta analisi esula dal presente lavoro; è certo, comunque, a nostro parere, che in molti casi ciò che a noi oggi appare come *kenning*, tale non era affatto in età antichissima. Si consideri, per

26. Cf. R. SCHMITT, op. cit., § 574 sgg.

27. Immagine da intendersi nel senso che il principe difende la sua gente.

esempio, l'ant. nord. « discendente delle acque » (*sævar niðr*) per « fuoco ».

È ovvio il confronto col ved. *apāṃ napāt* « discendente delle acque », frequente denominazione di Agni, dio del fuoco, e con l'av. *Apąm Napâ*, divinità variamente connessa col fuoco e con l'acqua. Ma ci autorizza ciò a postulare una metafora indoeuropea?

In realtà, come ha posto in luce il Dumézil[28], la connessione fra fuoco e acqua si giustifica con una duplice constatazione: fuochi fatui nascono dalle acque stagnanti e il fulmine può inabissarsi nelle acque. Ma in una cultura che personalizzava le forze e gli elementi della natura, questo duplice, opposto movimento del fuoco veniva necessariamente interpretato come un fuoriuscire o un rientrare nell'originario corpo materno. Non metafora, dunque, bensì riconoscimento di un reale rapporto generazionale fra due persone divine. Solo quando questa fede si spense e all'espressione linguistica non corrispose più alcun contenuto teologico, solo allora la locuzione rientrò nella sfera stilistica della *kenning*; ma che tale trasformazione si fosse già operata in fase indoeuropea, è del tutto da escludersi.

In altri casi, al contrario, si dovrà partire dall'indovinello; non nel senso che la *kenning* scaturisca direttamente da esso bensì, piuttosto, in quanto esso poteva mettere in circolazione circonlocuzioni che, fortemente enigmatiche in origine, tali però ben presto più non erano, in rapporto al progressivo diffondersi della soluzione dell'indovinello. E in ciò è implicito che queste metafore erano inizialmente accolte come elementi di lingua popolare: divenivano elementi di linguaggio poetico, se mai, solo attraverso il loro perpetuarsi in testi poetici[29].

Non crediamo, invece, che tra le fonti della *kenning* possa annoverarsi anche il tabù linguistico. La proscrizione tabuistica, infatti, agisce a livello di lingua e i suoi prodotti, anche se possono esteriormente avere l'apparenza di *kenningar*, tali in realtà non sono, proprio perché nulla hanno di metaforico. Quindi, per riprendere un esempio classico, se l'orso in ant. slavo è detto *medvědĭ* (« mangiatore di miele »), con innovazione tabuistica nei confronti dell'originaria forma altrove conservata (lat. *ursus*, cimr. *arth* etc.), ciò non può affatto porsi sullo stesso piano del nord. *vágmarr* « cavallo delle onde » (= nave), giacché *medvědĭ* è l'unico lessema usuale per denominare l'orso, laddove *vágmarr* ha una rilevanza metaforica e poetica proprio perché non ha obliterato l'usuale *skip*.

28. G. Dumézil, *Les puits de Nechtan*, in Celtica 6, 1963, p. 50 sgg.

29. Sul rapporto fra *kenning* e indovinello un diverso punto di vista in L. Mittner, *La lingua tedesca e lo spirito dell'antica poesia germanica*, Firenze 1942.

Ciò significa che, mentre in particolari circostanze la *kenning* può originarsi dall'indovinello, lo stesso non può mai avvenire col tabù.

*

Ma, di là da questi problemi genetici ed esegetici, è di fondamentale importanza, nel quadro della nostra indagine, chiarire quale visione della realtà tradiscano questi stilemi o, meglio, quale visione della realtà riflettessero al momento del loro sorgere e sempre più debolmente poi, col trascorrere del tempo, seguitassero a palesare, finché non vennero a cristallizzarsi in mere convenzioni di linguaggio poetico.

Cominciamo dal cosiddetto stilema sommatorio. Esso palesa una visione estremamente analitica e concreta della realtà. Ciò che a noi appare come un dato ovvio e primario, è ancora visto nell'autonomia dei suoi elementi costitutivi: si ha, per così dire, un rifiuto di procedimenti astrattivi e generalizzanti, anche sul piano linguistico.

Nulla ci autorizza a credere che la lingua d'uso non possedesse ancora questi termini più generali (se ciò fosse vero, del resto, non avrebbe senso nemmeno parlare dell'espressione sommatoria come di un procedimento stilistico, giacché sarebbe stato l'unico strumento possibile); pare, piuttosto, d'avvertire una sorta d'antinomia fra una mentalità più « scientifica » — se vogliamo adoperare un termine così grosso e impegnativo anche per esperienze e tendenze culturali di età preistorica —, che favorisce anche sul piano linguistico — l'unico che noi oggi possiamo recuperare — l'astrazione e la generalizzazione, e una mentalità meno scientifica e più arcaica, che si tiene stretta ai dati primari dell'esperienza.

Se, dunque, in un testo irlandese attribuito a san Patrizio — ma, in realtà, di lui assai più recente — s'invoca la benedizione divina « su tutti gli uomini, i ragazzi, le donne e le ragazze d'Irlanda » (*foraib uili fearaib Érenn maccaib mnáib sceo ingeanaib*)[30], ciò non deriva da impossibilità di esprimere lo stesso concetto in forma più sintetica (« su tutti gli Irlandesi » *foraib uili Éirennchaib*), ma da consapevole impiego di uno stilema tradizionale, le cui radici reali, però, vanno ricercate in un passato assai remoto, in cui l'approccio sintetico alla realtà e quello analitico si opponevano assai più decisamente che oggi.

Di tipo completamente diverso è, invece, il sottofondo ideologico dell'espressione polare. Qui, infatti, si parte senz'altro da un'esperienza sintetica e generalizzante, in quanto l'espressione nella sua totalità

30. Cf. K. Meyer, *Mitteilungen aus irischen Handschriften*, in ZCPh 8, 1912, p. 559 sgg.

di un dato reale mediante una coppia antitetica presuppone chiara l'intuizione del denominatore comune, anche quando a livello linguistico esso resta implicito.

Mentre, dunque, nell'espressione sommatoria si elenca una serie, spesso indefinita, di elementi concreti ed omogenei per arrivare solo in fase terminale e sempre sottaciuta all'intuizione di un dato singolo e più generale, nell'espressione polare, invece, questo dato rappresenta sempre il *primum* da cui si parte e i due elementi — positivo e negativo — che formano nella sua obiettività l'espressione polare, da una parte vi appongono la nozione di totalità, dall'altra, come dicevamo in precedenza, v'inseriscono una connotazione.

In concreto, cioè, ogni espressione polare sarà suscettibile di un riconoscimento tripartito: il dato di cui si parla, la sua totalità, la sua specifica connotazione nel testo. Si prenda, per esempio, Eschilo, *Ch.* 123 sg. κῆρυξ μέγιστε τῶν ἄνω τε καὶ κάτω ... Ἑρμῆ χθόνιε.

Qui il dato primario, anche se non espresso, è rappresentato da δαίμονες — che, fra l'altro, è più generale e meno concreto di «celesti» e «inferi» —; dall'opposizione τῶν ἄνω ~ τῶν κάτω (ove i due membri si oppongono in forma totale) si desume automaticamente che il poeta si riferisce ai δαίμονες nella loro totalità; infine, si ha la connotazione che tutti questi δαίμονες si ripartiscono in due classi: celesti e inferi. Una parafrasi banalissima potrebbe essere: «O Ermete, che sei messaggero di tutti i δαίμονες (e noi ben sappiamo che essi sono o celesti o inferi)...».

Di fronte all'espressione polare — che ha una grossa potenzialità sul piano estetico e lascia intravedere un suo preciso orientamento ideologico, almeno a livello genetico — la negazione della negazione rivela chiaramente i suoi limiti di mero strumento retorico. Se noi, per esempio, consideriamo un passo come «guardati sotto, non sopra» (RV 8, 33, 19), già dato in precedenza, è evidente che in questo contesto, ove si oppone a «sotto», «non sopra» equivale a una semplice iterazione di quello.

Ciò significa, in altre parole, che la negazione della negazione è una forma di realizzazione di quella ben nota figura retorica che gli antichi dicevano *geminatio* [31].

Il giusto termine di paragone, dunque, è dato da sintagmi come αἰνῶς αἰνῶς (Aesch. *Pers.* 930), σὺ δ' ἐν ναὶ ναὶ βάσῃ τάχα δέλεος ἀδέλεος (id. *Suppl.* 861 sg.), ἦλθ' ἦλθε χελιδών (ap. Ath. 8, 960c), ved. *agnim agnim̐ havanta* «Agni, Agni invocano» (RV 1, 12, 2), *yajaty ava dviṣo devānām ava dviṣaḥ* «degli dèi allontana l'ira, l'ira» (ib. 1, 133, 7). Si può trarre a confronto anche la geminazione di frasette

31. Cf. E. HOFMANN, *Ausdrucksverstärkung*, Göttingen 1930, p. 12 sgg. e H. LAUSBERG, *Elemente der literarischen Rhetorik*², München 1967, § 244 sgg.

come av. *gave nəmō, gave nəmō* «onore al toro, onore al toro» (Y. 10, 20) o *fravašayō yazamaide, fravašīš yazamaide* [32] «noi onoriamo le Fravaši, noi onoriamo le Fravaši» (Yt. 13, 74 sg.).

Assegnato alla negazione della negazione il significato che le compete, possiamo infine interrogarci sulla *kenning* (*kenning* di variazione, naturalmente, in quanto questo è il tipo che, dal punto di vista comparativo, si rivela come il più arcaico).

Partiamo da un esempio concreto: «Uomini ineccepibili accompagnarono il sovrano della regione, lo stimolatore di battaglie, via dalla casa dei Franchi» (*Akv.* 12). Qui «stimolatore di battaglia» (*gunnhvati*; cf. ant. ingl. *gūdhwæt*) è *kenning* per «sovrano» (*landrǫgnir*) e ad esso potrebbe senz'altro sostituirsi, ove si avesse una *kenning* di copertura; altrove, infatti, con analoghe immagini, il re è detto «timoniere di uomini» (*gumna stióri*, in quanto dirige i suoi uomini sul campo di battaglia), «albero della battaglia» (*hildimeiðr*: come un albero possente resiste alla furia della tempesta, così etc.), «mago della lancia» (*geirmímir*), «additatore di armi» (*oddviti*).

La funzione di «stimolatore di battaglia», come *kenning* di variazione, è, dunque, chiara: esso esplicita ciò che nella visione del poeta è la realtà profonda di «sovrano». E tale pare a noi, in generale, la funzione della *kenning* di variazione: sottolineare, di volta in volta, quale realtà o quale dover essere si cela sotto un nome. È un continuo riportare alla luce — cioè, alla coscienza degli uditori — la proposta di un mondo che si articoli non nei suoi rapporti attuali e fattuali, ma che proceda immutabile nel solco di una tradizione venerabile, di cui è custode il poeta.

E si potrebbe, a questo punto, riprendere il discorso sulla funzione didattica di siffatta poesia; una funzione che non solo si svolge a livelli di piena esplicitazione (quando assume come contenuti norme giuridiche, comportamentali, liturgiche etc.), ma utilizza altresì fatti d'ordine stilistico per rifinire e sottolineare la sua visione della realtà.

32. *fravašayō* e *fravašīš* sono mere varianti morfologiche.

IL QUADRO IDEOLOGICO DI UN MOTIVO POETICO

La tematica che abbiamo finora attribuito al poeta indoeuropeo — religione, magia, diritto, eulogia, storia mitica e tradizionale della sua gente: questi ne sono gli elementi essenziali — può apparire all'occhio di noi moderni fortemente limitante e, nonostante la sua obiettiva ampiezza, assai povera. Paiono assenti, infatti, quei momenti che a noi ormai sembrano essenziali in un discorso poetico di ampia e profonda misura: la passione d'amore, gli affetti intimi dell'uomo, la contemplazione della natura, la riflessione sul significato della nostra esistenza, i contrasti personali o ideali. Manca anche il momento ludico e trasognato del fantasticare, dell'occasionale abbandonarsi alla fanciullaggine e allo scherzo.

Ora, in questa critica vi è, senza dubbio, molto di antistoricistico, giacché si viene a dimenticare che ogni forma di poesia vive entro le strutture del suo tempo e che la sua metastoricità ne riguarda i valori, non i contenuti. Ma, d'altra parte, una siffatta critica può avere anche la sua utilità, nel senso che ci sollecita a domandarci se quei temi fossero realmente e totalmente estranei alla poesia indoeuropea.

La risposta non dovrà essere netta e sicura; e ciò dipende non solo dalla povertà e dall'incertezza dei materiali su cui operiamo — riserva, questa, che vale per tutta la nostra indagine e non specificamente per questo singolo problema —, ma anche dal fatto che, pur riconoscendo il carattere estremamente conservativo e tradizionalistico di questa poesia, non per questo dobbiamo negare, per quanto sporadico e limitato si voglia, l'esistenza di un momento individuale, innovativo e creativo.

In altre parole, se è vero che un tentativo di ricostruire certi dati della poesia indoeuropea è metodologicamente giustificato e reso possibile proprio dal tradizionalismo e dal conservativismo di questa cultura, è ugualmente vero che fra i materiali storici da cui parte la nostro analisi, lampeggiano occasionalmente anche tematiche assolutamente non tradizionali.

Per uno strano giuoco del caso, nel più antico monumento poetico gallese — il *Canu Aneirin*, ove si piange il destino dei trecento eroi caduti nel tentativo di conquistare Catraeth — si è insinuato un testo che non ha nulla in comune col resto dell'opera: è una ninnananna:

> Il giubbotto di Dinogad è di tanti, tanti colori,
> io l'ho fatto con pelli di martora:
> fi, fi, un fischio.
> Cantiamo — gli cantano le otto schiave —:
> quando tuo padre andava a caccia,

> lancia in spalla e mazza in mano,
> lui richiamava l'agile cane:
> « ghif, gaf, prendi, prendi, porta, porta! »;
> lui in barca uccideva il pesce
> come quando un leone uccide un... (?);
> quando tuo padre andava in montagna,
> riportava un capriolo, un cinghiale, un cervo,
> un fagiano multicolore dalla montagna,
> un pesce dalle cascate di Derwennydd:
> di quante cose coglieva tuo padre col suo dardo,
> cinghiale, volpe, lince (?),
> nulla sfuggiva se non era alato [1].

La struttura metrica di questo testo — caratterizzata da rima e allitterazione — mostra che qui non si ha l'improvvisazione di una mamma o di una nutrice: questa è opera di un professionista. Momento innovativo e di rottura, dunque, giacché nel quadro della cultura arcaica gallese una tal ninnananna rappresenta un *unicum*?

La risposta potrà anche essere affermativa, ma esige un'ulteriore precisazione. Noi sappiamo, infatti, che fra i doveri del *bardd teulu* [2] (« poeta domestico »: un grado nella gerarchia dei poeti) v'era anche quello di fungere da precettore del principino e d'intrattenere le dame nei loro appartamenti. Esistevano, cioè, strutture che ponevano il poeta in specifico rapporto non solo col principe, ma anche col suo « gineceo ». Nel nostro caso, quindi, l'aspetto innovativo del fenomeno non deve farci dimenticare che esso rappresentava pur sempre una « potenzialità minore » nell'ambito delle strutture in cui operava il poeta gallese.

Qui, dunque, abbiamo lo svilupparsi di una tematica nuova ma già in qualche misura implicita nelle funzioni del poeta. Altrove, e più spesso, altre tematiche abnormi rispetto al canone cui sopra accennavamo, sono presenti a livello di « sottotemi ». Esse, cioè, compaiono non in forma autonoma, ma come contenuti di una tematica diversa e indirizzata ad altri fini. Vorremmo darne qui alcuni esempi.

L'*Esilio dei figli di Uisliu* [3] è una delle più belle saghe della letteratura irlandese e, se si legge con occhio moderno, potrà avere un gusto squisitamente romantico: amore e morte ne divengono i veri protagonisti. Si parla, infatti, del contrastato amore di due giovani, Derdriu e Noisiu, che, per sottrarre la ragazza alle lussuriose mire del re Conchobar, sono costretti a fuggire con tutti i loro in Scozia. Di lì ritornano, ingannati da false promesse di pace e di clemenza,

1. *Canu Aneirin*, v. 1101 sgg.

2. Cf. J. VENDRYES, *La poésie de cour en Irlande et en Galles*, in *Choix d'études linguistiques et celtiques*, Paris 1952, p. 209 sgg.

3. *Longes mac n-Uislenn*, ed. V. Hull, New York 1949.

per trovare, invece, morte a tradimento, tutti fuorché Derdriu, portata a forza nella casa di Conchobar. Questi, non trovandola abbastanza arrendevole, decide di prestarla all'assassino di Noisiu e la donna, non sopportando quest'ultima violenza, si dà la morte, spaccandosi la testa contro un macigno.

Tutto ciò può apparire molto romantico: non per nulla la versione scozzese di questa leggenda fu abilmente messa a frutto dal Macpherson [4]; ma il punto essenziale per una retta valutazione di questo testo, è che esso è un episodio nell'amplissimo Ciclo dell'Ulster in cui si narrano le mitiche avventure di Conchobar e Cúchulainn. La vicenda amorosa, dunque, è solo un momento particolare nel vasto affresco delle mitiche tradizioni irlandesi e dei relativi κλέα ἀνδρῶν; in tal modo, essa rientra, a livello di sottotema, nella più tradizionale tematica dei poeti.

In un inno del Rgveda (10, 34) l'argomento è costituito, a prima vista, dalla rappresentazione di un giuocatore d'azzardo, travolto dal suo vizio irresistibile: spogliato d'ogni bene, rinnegato dai genitori, costretto a vedere sua moglie « toccata » da altri uomini (l'uso di giocarsi la moglie ci è noto anche da altre opere indiane). Il testo ha cospicui elementi realistici e, soprattutto, intuisce bene il carattere demoniaco di una passione che travolge il giocatore contro la sua stessa volontà (« Quando mi propongo: ' Non voglio più giocare con loro, resto indietro agli amici che si affrettano (verso il giuoco) ', se i dadi gettati fanno udire la loro voce, io mi lancio al loro appuntamento come a una tresca amorosa ») [5].

L'inno, come dicevamo ha indubbiamente tratti realistici e rivela molta finezza nel cogliere la psicologia del giocatore; ma il suo vero significato si rivela solo nella strofa finale, quando il dio Savitar interviene a salvarlo dal suo vizio, ordinandogli un ben diverso genere di vita: « Non giocare più con i dadi! Lavora il tuo campo, sta' lieto di quel che hai e apprezzalo altamente! Ecco i tuoi bovi, o giocatore, ecco la tua donna! ». Il testo, dunque, va inquadrato da un lato nell'ambito della poesia moralistica e comportamentale (il giuoco rovina l'uomo, va evitato ad ogni costo: guarda come si è ridotto un giocatore!), dall'altro in quello della poesia religiosa, in quanto un dio accorre a salvare l'infelice.

Ora, contenuti di tal genere mal si ricostruiscono a livello indoeuropeo, proprio per il loro carattere estremamente contingente e subordinato; ma, d'altra parte, siffatti esempi e gli altri ancora che

4. Cf. H. D'Arbois de Jubainville, *L'épopée celtique en Irlande*, Paris 1892, p. 286 sgg. (= *Cours de littérature celtique*, vol. V).

5. Questo inno è stato esaminato, fra gli altri, da L. von Schroeder, *Mysterium und Mimus im Rigveda*, Leipzig 1908, p. 377 sgg.

facilmente potrebbero aggiungersi, lasciano intuire che la tematica del poeta indoeuropeo era forse meno schematica di quel che a prima vista parrebbe e che certi motivi potevano essere già presenti, almeno *in nuce* e in veste di materiali non autonomi.

E, in realtà, nella valutazione di una tematica poetica, è sempre importante cogliere a quale livello e in quale visione finalistica si colloca un certo motivo: solo in questo modo, infatti, si potranno evitare grossolani errori di valutazione.

Vi sono, per esempio, nel Rgveda i cosiddetti inni a indovinello, che hanno suscitato sempre negli esegeti molta incertezza: letteratura religiosa o addirittura letteratura a sfondo ludico?

Una valutazione complessiva di questi inni ci sembra obiettivamente impossibile ma, almeno per alcuni di essi (e ne tenteremo altrove una dimostrazione), è possibile sostenere che si tratti di « letteratura scolastica », cioè di cataloghetti o esercizi di composizione o promemoria nati nell'ambiente dei poeti e destinati a fornire automaticamente epiteti e immagini tradizionali. In RV 8, 29, 4 sg. Indra e Rudra così sono enigmaticamente indicati: « Uno porta la clava stretta in mano, con essa colpisce i demoni; uno porta in mano l'aguzza arma, puro, possente, provvisto di medicine salutari ». Da una tale descrizione il poeta agevolmente riportava alla memoria consueti attributi cultuali come *vajradakṣiṇa-* « che ha la clava nella destra », *vajrabāhu-* « che ha la clava in mano » (anche *vajrahasta-*), *vajrabhṛt-* « portatore di clava », *vajrin-* « clavigero », *vṛtrakhāda-* « distruttore di demoni », *vṛtrahan-* « uccisore di demoni », *tigmāyudha-* « dalle aguzze armi » etc.

In tal modo, recuperata la finalità del tema, da un lato emerge il carattere meramente propedeutico del testo, dall'altro si legittima il confronto strutturale con analoghi testi *in usum poetarum*, propri di altre culture, come le *Triadi* irlandesi o gallesi [6].

★

Queste osservazioni preliminari, mentre lasciano sospettare nella poesia indoeuropea una più ampia anche se occasionale e marginale varietà di contenuti, ci confermano tuttavia che i filoni tipici e costanti sono quelli che avevamo già identificato nelle pagine precedenti. E, senza che ciò pregiudichi le eventuali possibilità ricostruttive di qualcuno di quei contenuti, è evidente che questa conclusione legittima l'opportunità di puntare la nostra attenzione esclusivamente sul-

6. Tale carattere delle Triadi è ormai generalmente riconosciuto; cf. la prefazione di R. Bromwich alle *Trioedd Ynys Prydein* da lei edite (Cardiff 1961).

le tematiche fondamentali, perché solo là v'è qualche speranza di potere cogliere l'ideologia che sorreggeva quella cultura poetica.

A questo punto, dunque, vorremmo tentare in concreto di vedere in qual modo nella tradizione poetica indoeuropea venisse rappresentata la figura del principe e quali presupposti e quali conseguenze fossero impliciti in quella raffigurazione. Questo tema, è facile intuirlo, è quanto mai centrale in quella cultura, giacché si è visto che l'attività del poeta ruotava intorno alle corti, sì che l'esaltazione dell'ospite e dei suoi nobili antenati costituiva una delle prestazioni per lui più doverose.

Poesia eulogistica, dunque; ma non soltanto poesia eulogistica, giacché non vi può essere incoerenza fra la figura del singolo principe che viene esaltato *hic et nunc* e le figure di tutti i grandi principi della storia o del mito: la grandezza di quello, anzi, sta proprio nell'essere egli adeguato e comparabile a questi.

Noi possiamo utilizzare, quindi, materiali appartenenti non solo alla poesia eulogistica in senso stretto, ma anche a testi di altra natura, ove appaiano figure di principi; e la legittimità dell'utilizzazione di questa seconda categoria di testi ci sarà garantita proprio dalla perfetta coerenza che, nella raffigurazione del principe, essi mostrano con la poesia eulogistica vera e propria [7]. Entreranno, così, in giuoco anche testi di carattere epico o lirico; anzi, perfino di carattere sacrale, giacché sarà facile vedere che certe divinità, particolarmente quelle guerriere, sono effigiate non diversamente da un principe.

Il primo tratto che caratterizza il principe sono le sue doti militari: innanzi tutto l'inesausta capacità di uccidere i nemici.

Un mitico eroe irlandese, Conall, riceve l'usuale epiteto di « omicida » (*oirgnech, oirgnid*); un'analoga espressione ricorre nel *Canu Aneirin* a proposito del guerriero Tudfwlch (*laun gur leidyat* « campione omicida », v. 765). Si tratta certamente di un epiteto altamente tradizionale, giacché ricorre altresì nell'epos omerico (ἀνδροφόνος è Ettore, ἀνδροφόνοι le mani di Achille, ἀνδρεϊφόντης è detto Enialio in una locuzione formulare) [8]. Più a oriente esso parrebbe riservato alle divinità guerriere: Rudra è chiamato « omicida » (*nṛhan-*, RV 4, 3, 6), Indra « uccisore di nemici » (*amitrahan-* ib. 6, 45, 14; *amitrakhāda-* ib. 10, 152, 1) [9]; una tale identità di epiteti fra i principi e le divinità guerriere pare significativa del modo in cui gli uni e le altre entravano nell'immaginazione e nel discorso poetico.

Di là da questi dati formulari, per di più, la poesia celtica ci offre continue variazioni sul tema: Anmchaid di Ossory è « drago ardente che distrugge schiere di soldati » (Meyer 13), Feidilmid in un sol giorno distrugge l'intero Meath (ib. 15), Murchad è « giovane rabbioso nell'uccidere i pagani » (ib. 23), del re di Éle si dice che « ad opera della sua dura, inesorabile spada molti giacciono nella fredda morte » (ib. 39). In una saga una fanciulla, quando vuol salutare onorevolmente l'eroe suo ospite, non fa altro che celebrare le sue facoltà distruttive: « Benvenuto Labraid Lúathlám ar Claideb! Egli colpisce gli scudi, lancia giavellotti, ferisce corpi, uccide i nobili, ricerca stragi, distrugge eserciti, uccide guerrieri, distrugge valorosi, stermina guerrieri » [10].

Se l'eroe irlandese Níamán è detto « splendido nell'uccidere » (*án áirgne*, TBC 3085), in termini non diversi vengono celebrati i guerrieri del *Canu Aneirin*: essi sono « cani da strage » (*aergwn*, v. 77). Nello stesso testo un guerriero è proclamato « guidatore della strage » (*aer dywys*, v. 904), un altro è così rappresentato: « Egli, colpendo, operava distruzione su distruzione; era intrepido in battaglia, intrepido nella difficoltà » (v. 246 sg.) [11].

Da questo concetto che colloca il principe primamente sul campo di battaglia si origina una serie coerente e organica di metafore. Come un albero possente resiste all'infuriare della tempesta, così il principe è un albero, in quanto non si lascia travolgere dal nemico: « Un'aurea quercia era l'eccezionale Móen », si dice in un testo eulogistico irlandese (Meyer I, 29 § 28) e la metafora « albero della battaglia » ricorre sia nella poesia gallese (CA 785) che in quella nordica (*Fáfnismál* 36). In quest'ultima, anzi, un gusto ingenuamente esotizzante porta alla *variatio* « melo della battaglia », detto di Helgi (HHv 6) e di Sigurðr (Sd 5).

Il paragone fra i guerrieri e le quercie si ha anche in un'ampia similitudine omerica: « Stolti, ché alle porte trovarono due uomini eccellenti, figli possenti dei bellicosi Lapiti; l'uno il forte Polipete figlio di Piritoo, l'altro Leonteo, pari ad Ares distruttore di uomini. Essi

7. Utilizzo qui, fra l'altro, i dati raccolti nel nostro *Aspetti della cultura indoeuropea arcaica*, in SLL 14, 1974, p. 185 sgg. Cf. anche A. O. H. JARMAN, *The Heroic Ideal in Early Welsh Poetry*, in *Festschrift Pokorny*, Innsbruck 1967, p. 193 sgg. Sulla nomenclatura della poesia in lode degli eroi cf. M. DURANTE, *Greco κῶμος, ant. ind. śaṃsa-*, in *Studi Bolelli*, Pisa 1974, p. 119 sgg.

8. Su ἀνδρεϊφόντης si veda H. M. HOENIGSWALD, *Certain Semivowel Sequences in Greek*, in *Pratidānam* (Studies F. B. Kuiper), The Hague/Paris 1968, p. 20 sgg. e M. DURANTE, *Sulla preistoria della tradizione poetica greca*, Roma 1971, p. 92 sgg.

9. Qualcosa di analogo anche in Yt. 17, 12.

10. *Serglige Con Culainn*, ed. M. Dillon, Dublin 1953, r. 180 sgg.

11. Per mostrare quanto a lungo vitale si sia mantenuto in Irlanda siffatto linguaggio poetico, basti ricordare che ancora alla fine del '600 un anonimo bardo si rivolgeva a Sémas Mac Aonghuis in questi termini: « O minacciosa punta di lancia... o versatore di sangue » (*a rinn ghábhaidh... a dhortadh crú*); cf. O. BERGIN, *Irish Bardic Poetry*, Dublin 1970, n. 43, 32.

stavano, dunque, innanzi alle alte porte, come grandi quercie sui monti, che di continuo resistono al vento e alla pioggia, rese salde da grosse e robuste radici » (M 127 sgg.).

La funzione di guida che compete al principe sul campo di battaglia, dà vita all'innovazione celto-germanica per cui egli è metaforicamente un timoniere. Nella poesia irlandese il mitico re Labraid è detto « timoniere del campo di battaglia » (Meyer 2), Líath Lurgan è « timoniere delle affilate armi » (PD III, 156, 1); il gallese Tudfwlch è « guida, timoniere, muraglia d'ogni concittadino » (CA 771). Nella poesia nordica Grípir è chiamato *gumna stiórí* « timoniere di uomini » (Grp. 1) e la stessa immagine è presente, anche se suscettibile di una giustificazione razionalistica, in formule come: « Chi è il principe che timona la flotta? » (HH 32), « Chi è il condottiero che timona la flotta? » (HH II, 18 pr.), « Chi è il nobile che timona le navi? » (ib. 19).

Trattasi qui, come dicevamo, d'innovazione celto-germanica; ma essa, come si vede bene, è in piena coerenza con la tradizionale raffigurazione del principe.

Compito del quale, comunque, non è solo l'aggredire e il guidare all'attacco, sì bene anche tutelare e difendere la vita dei suoi uomini.

Nasce da questa visione l'immagine del principe come recinto protettore. Nella poesia omerica ἕρκος Ἀχαιῶν è frequente epiteto di Aiace Telamonio (Γ 229, Z 5, H 211), ma può applicarsi anche ad altri grandi guerrieri: in A 282 sgg. si dice, per esempio, che Achille è per tutti gli Achei grande recinto (μέγα ἕρκος) nell'amara guerra. Nella poesia nordica « recinto dell'esercito » (*hers iaðar*, Fm 36) e « recinto del popolo » (*fólcs iaðar*, HH II, 42) sono *kenningar* per « principe ».

Nella tradizione poetica irlandese il termine *fál* « recinto » veniva usato nello stesso significato metaforico: il composto *fálgus* « forza di recinti » è da intendersi, in realtà, « forza di prìncipi » (PD III, 130, 37). Nella stessa sfera concettuale rientra l'immagine « splendida muraglia al confine dei nemici » (SPrAk V, 98 § 10).

Questa funzione sostentatrice del principe nei confronti del suo popolo impegnato nei rischi continui della guerra fa sì ch'egli appaia come una metaforica colonna: « O Dorchaide dalla bella figura, colonna della battaglia aspra con i nemici » (Meyer 38), « (Raigne) nobile e fiera colonna » (PD III, 194, 23), « Aed, colonna cospicua » (Th II, 295, 3), « Ladcrai Dúi, colonna rosseggiante » (Meyer I, 41): così nella poesia irlandese sono effigiati i prìncipi. Lo stesso in quella gallese: « Rheithfyw, colonna della battaglia, era generoso nel donare » (CA 67), « Il nipote di Cadfan, colonna della furia (= della battaglia) » (ib. 1397).

Nella cultura greca il carattere militaresco della metafora è fortemente illanguidito, come quando Pindaro (Ol. 2, 6) chiama Terone, vincitore nella quadriga, ἔρεισμ' Ἀκράγαντος: qui la metafora si riferisce a un principe, ma non si percepisce più allusione al combattimento. Essa, comunque, è ancora chiara nel fr. 76 dello stesso autore: Ἑλλάδος ἔρεισμα κλεινaὶ Ἀθᾶναι, giacché qui Atene è celebrata come sostegno dell'Ellade nella lotta coi Persiani.

Nell'immaginazione poetica parrebbe, però, che le capacità aggressive e omicide passino innanzi a quelle prudenziali e difensive. Se a quest'ultime, infatti, si riferiscono le metafore del recinto e dell'albero, ben più intense e frequenti sono quelle che dipingono il principe come una forza scatenata della natura.

Il fuoco, innanzi tutto. Nella poesia eulogistica irlandese leggiamo: « Indrechtach della terra di Brion, ostinato in battaglia, dall'agire possente, fiamma rossa della stirpe di cento re » (Meyer II, 25), « Una fiamma selvaggia era Gnáthaltach » (ib. 14), « Máel Sechlainn, fiamma che non concede possibilità » (Meyer 34), « Úa Bricc di Bregan, fiamma che non fuma » (ib. 43), « Una possente fiamma è questo grande uomo (= Semplán) » (ib. 58), « Lurgu figlio di Lúath fiamma rossa » (PD IV, 122, 9).

Connessa a questa è nell'antica poesia gallese l'immagine del guerriero che « arde tra le file »: « Eccelleva, ardeva nelle file, cinque volte cinquanta (uomini) caddero innanzi alle sue lame: Romano il Lungo, che dava oro all'altare e doni e bei presenti al poeta » (CA 376 sgg.), « Molto aguzzi erano i suoi giavellotti... (Cynon) ardeva fra le file » (ib. 402 sg.).

In Omero il fuoco serve frequentemente da termine di paragone per la rappresentazione d'illustri guerrieri: Ettore è simile in possanza alla fiamma (Σ 154); la stessa formula (φλογὶ εἴκελος ἀλκήν) ritorna, per esempio, in N 330 a proposito di Idomeneo. Al di fuori delle comparazioni il fuoco ricorre in immagini quali « Ad Achille gli occhi lampeggiavano come vampa di fuoco » (T 364 sgg.) o « Ettore possiede la forza terribile del fuoco » (P 565).

Altra metafora tradizionale è quella dell'onda o della tempesta di mare: « Re di Femen, dammi il benvenuto, o onda di mare possente sulle coste » (Meyer 29), « Bran... mare rigonfio » (ib. 11), « Máel Sechlainn, tempesta di mare » (ib. 34), « Úa Bricc di Bregan... mare sul Munster » (ib. 43). Nel *Canu Aneirin* un verso forse troppo concettoso utilizza due volte di seguito questa medesima immagine; Merin è detto: « Flutto splendente, lupo grigio, acqua terribile che segue » (v. 740): flutto splendente, in quanto l'eroe aggredisce irresistibile, lupo grigio per le sue opere di morte, onda di riflusso perché trascina via e inghiotte i cadaveri. La compressa concettosità di queste immagini è buona spia del loro carattere tradizionalistico.

In Omero il motivo appare utilizzato in un'ampia comparazione: « Ivi piombò (Ettore) come quando un'onda piomba su una nave veloce, possente sotto le nubi, gonfia di vento; e la nave è ricoperta tutta di schiuma, il soffio terribile del vento freme sull'albero e i marinai tremano nel loro cuore, spaventati: sono, infatti, sull'orlo della morte » (O 624 sgg.).

Si sarà notato che le eventuali qualità strategiche del principe non hanno alcuna rilevanza nell'inno di lode: il suo compito non è dirigere e pianificare la battaglia, bensì combattere in prima linea. Ciò è esplicitamente sottolineato in testi come « Olaf, guerriero di prima linea del guado orientale dell'ampia Irlanda, buon re di Dublino » (Meyer 22) o « Usuale era per lui (Urfai figlio di Golistan) su un rapido (cavallo) difendere Gododdin nella prima fila della battaglia » (CA 1213 sgg.) o « (Eithinyn) attaccava nella battaglia in prima fila » (ib. 418). Nella poesia nordica si ha l'espressione *fyrstr í fólki* « primo nelle file » per esprimere il medesimo concetto: « Helgi, uccisore di Hundingr, era sempre primo nelle file dove gli uomini si battevano, fortissimo nella battaglia, incapace di fuggire: quel comandante aveva cuore intrepido » (HH 53).

Un'epitesi coerente con questo quadro ha il dio Indra — dio guerriero! — nel Rgveda: « quegli che va innanzi (agli altri) » (*puraetṛ-* 6, 21, 12), « quegli che si pone innanzi (agli altri) » (*puraḥsthātṛ-* 8, 46, 13), « quegli che è innanzi (agli altri) » (*purobhū-* 3, 31, 8), « quegli che combatte innanzi (agli altri) » (*puroyudh-* 1, 132, 6), « combattente in prima fila » (*puroyodha-* 7, 31 6), « uccisore in prima fila » (*purohan-* 6, 32, 3) [12].

In questa concezione militaresca e aggressiva del principe è naturale che la sua raffigurazione comporti la presenza di armi, spesso rosseggianti di sangue; talora, anzi, il principe è con audace metafora identificato lui stesso in un'arma: « Il bel Bran... rossa punta di lancia » (Meyer 10), « Il bruno Bran... purpurea punta di lancia » (ib. 11), « O Máel Sechlainn, possente, scelta falange di aguzzi giavellotti, aspra lancia di distruzione per la nordica Tara » (ib. 33), « Conchobar: battaglia possente, grande, infuocata, forte, scuotimento d'armi aguzze, rosse, affilate, puntute » (ib. 47).

Il tema è suscettibile di molte variazioni: « Semplán, mago nella lotta coi giavellotti » (ib. 58), « Mac Ruide dalla famosa lancia » (PD III, 302, 57), « Il re di Achad Úr scuote la lancia che ampiamente saccheggia » (Meyer 32).

Analoghe raffigurazioni nella poesia arcaica gallese: « Possente il giuoco del tuo giavellotto, quando udivi la battaglia » (CT 3, 16),

12. Altri intende *purohan-* come « distruttore di città », ma l'interpretazione da noi proposta parrebbe più in coerenza con gli altri composti in *puro-*.

« Usuale era che a pro' di Mynyddawg egli fracassasse scudi: una spada rossa innanzi a Urfai signore di Eidyn » (CA 1219 sg.), « Signore del giavellotto » (ib. 1044), « Copiosamente lanciava giavellotti dal suo pugno, (stando) su (un cavallo) magro, pomellato, fumante » (ib. 316 sg.), « Nessuno indossò armatura da battaglia — possenti erano il suo giavellotto e il suo scudo e la sua spada e il suo coltello — che fosse migliore di Nai figlio di Nwython » (ib. 1204 sgg.).

Nella poesia nordica il termine *geirr* « lancia » è usato in *kenningar* che il Kuhn [13] intende equivalenti a « guerriero »; si osserverà, però, che questi guerrieri, in realtà, sono sempre dei príncipi: Hundingr è « mago della lancia » (*geirmímir*, HH 14), Gunnarr « Nibelungo con lancia » (*geir-Niflungr*, Akv. 25), Hamðir è il « Niǫrðr della lancia » (*geir-Niǫrðr*, Ghv. 8).

Nell'epos omerico « famoso per la lancia » (δουρικλειτός, δουρικλυτός) è attributo dei più celebrati eroi: Menelao, Diomede, Odisseo, Idomeneo, Tlepolemo, Pireo; si confronti il citato « Mac Ruide dalla famosa lancia ». Postomerici sono altri epiteti come « scuotitore di lancia » (δορυσσόος, Hes. *Sc.* 54) o « che uccide con la lancia » (δορυφόνος, Ar. *fr.* 196); ma la loro arcaicità concettuale si rivela al confronto con « Il re di Achad Úr scuote la lancia che ampiamente saccheggia » o con « Máel Sechlainn... lancia di distruzione ».

Se poniamo mente, inoltre, al fatto, già rilevato, che nel Rgveda le divinità, particolarmente quelle guerriere, ricevono epiteti che altrove sono propri dei prìncipi, allora il nostro confronto può estendersi più ampiamente ad oriente: « armati di lancia » (*ṛṣṭimat-*) e « lampeggianti lancie » (*ṛṣṭividyut-*) sono tradizionali attributi dei Marut, così come Indra — « che uccide nemici e saccheggia tesori » (3, 30, 22), a guisa di un principe irlandese — è sempre effigiato con la sua clava (*vajra-*): in quest'ultimo caso, naturalmente, è entrato in giuoco un punto di vista, che portava a considerare la clava « la più forte delle armi, la più valida delle armi » (Yt. 10, 132) [14].

La vittoria sul nemico — intesa non tanto come specifica vittoria in un dato scontro, ma piuttosto come metafisica capacità di riportare perennemente vittoria — rappresenta il momento culminante nella celebrazione del principe: « Nad-Buidb, figlio di Erc, vittorioso re di vittoria » (Meyer I, 18 § 21), « I due figli di Bressal vittorioso » (Meyer II, 18), « I tre figli di Baiscne, vittoriosa società » (ib. 20),

13. Nel *Kurzes Wörterbuch* all'Edda del Neckel (Heidelberg 1968, terza ed.).

14. Non ha particolare rilevanza in questa sede ciò che sulla preistoria di av. *vazra-*, ved. *vajra-* ipotizza G. Liebert, *Indoiranica*, in *Acta Iranica* 2, 1974, p. 63 sgg. Su questa arma nella raffigurazione di Indra e del Mitra iranico, si veda E. Benveniste, *Phraséologie poétique de l'indo-iranien*, in *Mélanges Renou*, Paris 1968, p. 73 sgg.

« Il discendente di Bairchid il vittorioso » (ib. 21), « Conall... rosso vigore di collera sotto petto di eroe pieno di ferite, vittorioso in battaglia »[15]. Il motivo della vittoriosità era evidentemente così tradizionale che ritorna perfino nel Canu Aneirin ove, si noti bene, si celebrano elegiacamente trecento guerrieri sconfitti e uccisi: « Buono, vittorioso... (Cynddylig) soleva attaccare nove campioni innanzi al grido di battaglia dell'esercito, e sfidarli: io amo il vittorioso » (v. 978 sgg.).

Per quanto concerne le rispondenze orientali, si potrebbe osservare, in via preliminare, che la vittoriosità è qualità inerente ad ogni divinità, sì che in ogni caso non desterebbe sorpresa né sarebbe particolarmente probativa la raffigurazione vittoriosa delle divinità vediche. Ciò è senz'altro vero; resta, però, significativo che gli attributi di vittoria si addensino intorno alle divinità guerriere, il che pare confermare ciò che osservavamo in precedenza: il principe è collocato a livello più che umano e gli dèi implicati in opere di guerra sono effigiati volentieri come prìncipi bellicosi e trionfanti.

Si vedano, per esempio, gli epiteti di Indra: *sajitvan-* « vincitore », *saṃsṛṣṭajit-* « vincitore degli avversari », *śravojit-* « vincitore di gloria », *dhanajit-* « vincitore di preda », *gojit-* « vincitore di bovi », *aśvajit-* « vincitore di cavalli », *urvarājit-* « vincitore di campi », *nṛjit-* « vincitore di uomini », *abjit-* « vincitore delle acque », *satrājit-* « totalmente vincitore », *višvajit* « vincitore di tutto », *svarjit-* « vincitore del sole », *aparājita-* « invincibile ».

Nell'ambito della tradizione greca due fatti sono notevoli. Il primo è l'aggettivo ἀκαλλίνικος come rituale attributo di Eracle; il secondo la straordinaria frequenza di nomi propri in Νικ(ο)- (ο -νικος).

Il Wackernagel[16], sulle orme del Heusler, aveva già osservato che molti nomi propri germanici sono, per così dire, poesie *in nuce*, ove gli stessi elementi lessicali impiegati e i concetti espressi sono più propri di un discorso poetico che della prosa quotidiana. Aggiungeva, inoltre, che la medesima analisi dovrà verisimilmente applicarsi anche ad altre tradizioni linguistiche indoeuropee: quella greca, a nostro parere, sarà una di queste, soprattutto in ciò che concerne i nomi con il lessema « vittoria ».

Intendiamo, cioè, dire che nomi, per esempio, come gr. Εὔνικος, run. *SigimaraR* « che ha grande vittoria », gall. *Segomaros* « id. », scr. *Mahājaya-* « id. », forse anche iran. **Vananta* nelle tavolette di Persepoli[17], non sono creazioni casuali e isolate, ma conservano in varia forma elementi e suggestioni del linguaggio poetico.

15. *Scéla mucce Meic Dathó*, ed. R. Thurneysen, Dublin 1969 (rist.), cap. 15.

16. J. WACKERNAGEL, *Indogermanische Dichtersprache*, cit. a n. 7 del cap. I.

17. Cf. M. MAYRHOFER, *Onomastica Persepolitana*, Wien 1972, p. 188.

Se la vittoria è il momento culminante nella raffigurazione del principe, allora si comprende bene anche l'uso di una tecnica coloristica nettamente trionfalistica, imperniata sul rosso e sull'oro: queste, infatti, sono le tonalità dominanti, ogni volta che viene tratteggiata, pur nella sua costante genericità, la figura del celebrato.

Donnchad è il « rosseggiante discendente di Conall » (Meyer 21), Conall è un « rosso vigore di collera »[18], Indrechtach è una « rossa fiamma » (Meyer II, 25); nel mondo gallese Gwaednerth è « rosso mietitore » (CA 793), Eudaf il Lungo indossa vesti di porpora (ib. 830), un altro guerriero porta le armi su vesti purpuree (ib. 907), Tudfwlch è avvolto nella porpora (ib. 1303).

Lo stesso vale per l'oro. Eochu è detto « dalla faccia d'oro » (*órainech*), Mac Figid riceve l'epiteto « dall'aurea lancia » (*óirsleagach*, PD. III, 364, 122). Dalla poesia eulogistica questo tipo d'immagine passa a glorificare anche altre figure illustri, ma non principesche: il mitico poeta e giudice Amorgein è « nostro oro, nostra gloria, nostro raggio » (Ériu IV, 136, 18), santa Brigitta è « aurea fiamma splendente » (Th. II, 323, 2), san Findbarr è « fiamma sempre vittoriosa... aureo, guizzante salmone »[19] (Meyer 52). Non è affatto strano che si utilizzasse in maniera assai estensiva un linguaggio che la tradizione eulogistica offriva in forme già preconfezionate.

Nel mondo arcaico gallese abbiamo « tre aurei prìncipi ornati di collane » (CA 185), « oro e porpora Blaen apprezzava » (ib. 145); i guerrieri chiamati da Mynyddog « vino e idromele per un anno bevvero da coppe d'oro... tre uomini e tre ventine e tre centinaia, ornati di collane d'oro » (ib. 236 sgg.).

Nel Rgveda i Marut hanno epiteti come *aruṇapsu-* « dalla rossa figura » (8, 7, 7), *aruṇāśva-* « dai rossi cavalli » (5, 57, 4), *hiraṇyaratha-* « dall'aureo carro » (5, 57, 1), *hiraṇyaśipra-* « dall'aurea visiera » (2, 34, 3), *hiraṇyacakra-* « dall'auree ruote » (1, 88, 5); essi sono « color d'oro » (*hiraṇyavarṇa-*, 2, 34, 11), così come lo è Indra (5, 38, 2) e, come questi è *hirīmat-* « aureo », così anch'essi sono *hiraṇyayāḥ* « id. ». Molto notevole, per chiarire il rapporto dio ~ principe in sede poetica, è che l'epiteto *hiraṇyapeśas-* « dagli aurei gioielli » sia rivolto sia agli Aśvin (8, 8, 2) che alla coppia principesca che ha offerto un sacrificio (8, 31, 8).

Raffigurazioni analoghe s'incontrano anche nella religione iranica. Il dio Vāta (il vento divinizzato), per esempio, è rappresentato in Yt. 15, 57 con armi e vesti tutte d'oro: « dall'aureo elmo » (*zaranyō.*

18. Cf. n. 15.

19. Il termine « salmone » è comune metafora per « guerriero, eroe », come avviene anche per il nome di altri animali particolarmente vivaci o robusti o aggressivi.

xaoδa-), « dall'auree armi » (*zaranyō.zaya-*), « dall'aureo carro » (*zaranyō.vāša-*), « dall'auree ruote (del carro) » (*zaranyō.caxra-*; cf. ved. *hiraṇyacakra-* detto dei Marut), « dall'aureo diadema » (*zaranyō.pusa-*), « dall'aurea collana » (*zaranyō.minu-*, semanticamente identico al cimr. *eur dorchauc*, epiteto dei guerrieri e, in parte, anche all'ant. irl. *muinchorach* « ornato di collana », attributo dei guerrieri a cavallo in Meyer 38), « dall'aurea veste » (*zaranyō.vastra-*), « dall'aurea cintura » (*zaranyō.aiwyδŋhana-*), « dagli aurei calzari » (*zaranyō.aoθra-*). Il carattere militaresco e trionfale del dio è, del resto, confermato dalla formula *haθra vāta vərəθrājanō* « insieme al Vento vittorioso » più volte attestata negli Yašt. Anche il dio Mitra, naturalmente, è partecipe di questi splendori; basti qui ricordare gli epiteti *ərəzatō. frašna-* « dal giavellotto d'argento » e *zaranyō.vārəθman-* « dall'armatura d'oro » (Yt. 10, 112).

Se consideriamo ora il significato che promana da questo quadro complessivo del principe, è evidente che qui si riflette in parte una realtà, in parte un dover essere. Da un lato, cioè, si ha il dato obiettivo di una società aristocratica e guerriera che aveva esteso il suo dominio su un'area amplissima del mondo allora conosciuto ma che, non avendo mai posseduto strutture politiche unitarie comparabili a quelle culturali, ci appare nelle sedi storiche frazionata in una miriade di tribù e di piccoli stati impegnati in perenni guerre di sopravvivenza o di conquista, sì che le capacità militari del principe seguitano più che mai ad essere per tutti i suoi uomini la principale garanzia di salvezza. Dall'altro, però, vi è la pressione evidente anche di un'ideologia che vedeva nelle capacità militari del principe non un mero strumento di necessaria difesa o di ragionata aggressione, ma l'essenza stessa e la giustificazione primaria del suo esistere in quanto principe.

Lotta e vittoria non sono inquadrate nella situazione storica che le determina; esse, piuttosto, sono intuite come connaturate al principe, sì che, senza incoerenza e piaggeria, anche chi è sconfitto e ucciso può essere definito vincitore.

Si chiarisce, allora, meglio il significato reale del fatto, già osservato sopra, che uno stesso epiteto può essere riferito sia al principe che al dio: le funzioni di un dio non dipendono da sua libera e occasionale scelta, ma sono inerenti alla sua natura; non diversamente, anche le qualità che il poeta celebra nel principe, sono — o meglio: debbono essere, si vuole che siano, si concepiscono come — consostanziali al suo essere.

Tutto ciò è in pieno accordo con quanto già sappiamo sul carattere sacrale e quasi divino della monarchia indoeuropea: l'ascendenza del re è spesso fatta risalire a un dio, la sua inaugurazione è un rito

religioso, a lui in esclusiva sono riservati determinati atti liturgici, non di rado è unito in ἱερὸς γάμος a una dèa della sua terra e, soprattutto, egli è il responsabile diretto del bene della sua gente.

S'intenda bene quest'ultimo punto: la sua responsabilità non è quella del moderno uomo di stato cui si richiede competenza ed efficacia; la sua responsabilità, al contrario, viene dal fatto che, se egli è un vero re, allora naturalmente promaneranno da lui fertilità e ricchezza e vittoria per il suo reame [20].

Vi è un testo irlandese molto illuminante a questo proposito, in cui un vecchio poeta, Morand, spiega al re Feradach il significato e la funzione dell'istituto monarchico: dal *fir flaitheman*, cioè dalla « verità del re » (intendi: dal fatto che un re sia vero e degno re) dipendono, fra l'altro, la fruttuosità della terra, la fertilità dei greggi, la pescosità del mare, la salute fisica della sua gente e, punto essenziale, la vittoria in guerra: « Mediante la verità del re grosse guerre vengono risospinte nei territori dei nemici » [21].

In questa teorica complessità e ricchezza di funzioni è certo, comunque, che quella militare restava privilegiata, proprio in quanto essa era obiettivamente il presupposto e il fondamento di tutto il benessere tribale.

Il poeta, quindi, celebrando l'aspetto combattivo e carismaticamente vittorioso del principe, non fa altro che adeguarsi all'ideologia dominante. Ma v'è di più: egli non si limita ad accogliere questa ideologia, ma vi aggiunge un significato e un premio cospicuo. Al principe, se come tale vuole realmente manifestarsi, si richiedono gloriose imprese militari che, però, nella realtà effettuale, possono anche significare per lui rovina e morte. In cambio di questa sua assoluta disponibilità il principe riceverà, in ogni caso, dalla tradizione del suo popolo, incarnata nella voce dei poeti, « gloria inestinguibile » [22].

Si viene, così, a stabilire un rapporto preciso tra κλέα ἀνδρῶν, le gesta gloriose che costituiscono materia del canto, e κλέος ἄφθιτον, la rinomanza perenne che attraverso la memore opera del poeta discende sui protagonisti di quelle gesta. Il poeta, in altre parole, paga una ricompensa al principe che ha saputo vivere in coerenza con quanto gli richiedeva l'ethos del suo popolo e, insieme, sollecita dai principi

20. Cf. D. A. Binchy, *Celtic and Anglo-Saxon Kingship*, Oxford 1970; sui più antichi riti d'intronazione cf. M. Dillon, *The Consecration of Irish Kings*, in Celtica 10, 1973, p. 1 sgg.

21. R. Thurneysen, *Morands Fürstenspiegel*, in ZCPh 11, 1917, p. 56 sgg.

22. Il più recente contributo all'analisi di questo tema è C. Watkins, *The Etymology of Irish* dúan, in Celtica 11, 1976, p. 270 sgg. ove, però, l'argomento è trattato in una diversa prospettiva.

del suo tempo un comportamento che li renda già ora, e poi nel futuro, degni di uguale premio.

Ora, ciò che in questa concezione può sorprendere il lettore moderno, è il suo sapore alquanto laicistico, giacché la sopravvivenza nel ricordo dei posteri ha una sua rilevanza solo in assenza di una fede che ci prospetti una sopravvivenza piena, reale, beatificante. Si presenta, quindi, la necessità di una verifica a livello di credenze religiose: come immaginava questa società il destino dell'uomo dopo la morte?

Nelle complesse e divergenti tradizioni che, variamente intrecciandosi e sovrapponendosi, costituiscono di volta in volta lo sfondo all'esperienza religiosa dei singoli gruppi indoeuropei, parrebbe d'intravedere, prima del trionfo delle grandi religioni salvifiche e talvolta anche perdurante sotto la loro superficie, un elemento comune, rappresentato dalla fede in una sopravvivenza individuale dopo la morte, ma in forma squallida, degradata, indesiderabile.

Nella Νέκυια omerica, che costituisce la più arcaica e organica testimonianza greca in materia, i morti appaiono come ombre esangui, disperate della loro condizione attuale, pronte a pagare qualunque prezzo per un impossibile ritorno sulla terra; basti ripensare alle famose parole d'Achille: « Non mi parlare della morte, illustre Ulisse; io vorrei fare lo zappaterra ed essere il bracciante di un povero contadino piuttosto che essere il re di tutti i morti » (λ 488 sgg.) [23].

È evidente, quindi, che l'autore della Νέκυια non era partecipe dell'aristocratica illusione, pur presente altrove in Omero, che destinava ai grandi uomini una sede di eterna felicità: « Non è volontà degli dèi, o divino Menelao, che tu muoia in Argo nutrice di cavalli e che tu segua il comune destino; gli immortali, al contrario, ti condurranno ai Campi Elisi, ai confini della terra, ov'è il biondo Radamanto, ov'è per gli uomini gradevolissima vita » [24] (δ 561 sgg.).

Ma la concezione pessimistica dell'oltretomba sopravvisse ben oltre Omero; si pensi al noto frammento di Saffo: « Morta tu giacerai né mai vi sarà ricordo di te (...), giacché tu non sei partecipe delle rose di Pieria; ma oscura anche nella casa di Ade ti aggirerai con i pallidi morti svolazzando » (211 P.). Lasciando da parte, qui, l'ipotesi della funzione salvifica della poesia, vediamo che per la generalità degli uomini è previsto un destino di pallore, di oscurità, uno

23. Su questo concetto greco dell'oltretomba si veda, per esempio, M. Nilsson, *La religion populaire dans la Grèce antique*, Paris 1954, p. 198 sg. e J. Rudhardt, *Notions fondamentales de la pensée religieuse et actes constitutifs du culte dans la Grèce classique*, Genève 1958.

24. E, simmetricamente, si riteneva che i grandi criminali ricevessero nell'oltretomba orrende punizioni; cf. λ 572 sgg.

svolazzare inutile e angosciante. Tale visione, del resto, è implicitamente presente anche in chi la nega nella celebrazione di eroi cui è riservato un glorioso ricordo, come nell'encomio di Simonide: « Dei morti alle Termopile glorioso è il fato, bello il destino, altare è la tomba, in luogo di gemiti ricordanza, lode è il pianto: un siffatto sudario né la putredine né il tempo che tutto doma, faranno impallidire » (362 ib.). Qui si noterà che nella trionfalistica celebrazione dei suoi eroi Simonide usa, sia pur per negarlo, un termine (ἀμαυρώσει) che richiama immediatamente quell' ἀμαυρός con cui Saffo qualificava gl'infelici e inquieti defunti [25].

Una concezione molto simile si ritrova in un carme eddico, la *Helgaqviða Hundingsbana ǫnnor*. Il principe Helgi ritorna brevemente nel mondo dei vivi, ma in aspetto miserando: le ferite stillano sangue, l'armatura è insanguinata, le mani sono gelide, i capelli coperti di brina. Il suo incontro con la sposa è breve e lacerante, ché subito lo incalza la necessità di ripartire. Eppure Helgi era stato un principe illustre, aveva ricevuti i giusti onori funebri e, a significare la sua eccellenza, l'autore afferma che Odino stesso, dopo la sua morte, gli aveva offerto di governare il mondo con lui (*haugr var gorr eptir Helga; enn er hann kom til Valhallar, þá bauð Óðinn hánom ǫllo at ráða með sér*, HH II, 38, pr.). Ciò significa, appunto, che per il pensiero nordico né la nobiltà della nascita né l'eccellenza delle imprese possono salvare l'uomo da un destino complessivamente lacrimevole e inauspicabile.

Perfino nel cuore delle religioni salvifiche, anche delle più antiche, s'insinuano talora dubbi e timori di un futuro d'oscurità: nel Rgveda leggiamo: « Mitra e Varuṇa, siate benigni se qualche peccato abbiamo commesso verso di voi; ch'io raggiunga, o Indra, la seconda, sicura luce, che non venga su di noi la lunga oscurità » (2, 28, 14). Qui, condizionato all'eventuale assenza di un benevolo intervento divino, traspare ancora il ricordo di un oltretomba tenebroso come quello omerico o, anche, quello romano [26].

Le raffigurazioni figurative galliche della morte, ove il defunto appare schiacciato sotto le zampe di una belva o stritolato tra i suoi denti, ci lasciano visivamente intuire che anche per quella cultura il destino dell'uomo era, in realtà, « ein grausames Schicksal » [27].

25. Varrebbe anche la pena di studiare come i viventi reagissero nei confronti di defunti rappresentati in sì miseranda forma; una buona spia ce ne viene dalla formula con cui, dopo avere loro offerto un banchetto rituale in occasione delle Antesterie, gli Ateniesi ponevano fine alla festa: « Fuori le ombre, son finite le Antesterie » (θύραζε κῆρες· οὐκέτ' Ἀνθεστήρια). È espressione di sollievo, non di rimpianto.

26. *Imus in viscera terrae et in sede Manium opes quaerimus*, Pl. 33, 2.

27. J. de Vries, *Keltische Religion*, Stuttgart 1961, p. 252.

Queste osservazioni ci permettono, quindi, d'intravedere una serie precisa di correlazioni ideologiche e sentimentali fra elementi della cultura indoeuropea. Il concetto di κλέος ἄφθιτον, che costituisce il motivo dominante nella poesia eulogistica e nella raffigurazione del principe, non ha nulla di gratuito o di retorico. Da un lato, richiedendo gloriose imprese militari (κλέα ἀνδρῶν), esso soddisfa — e, insieme, potenzia — un'esigenza primaria di una società bellicosa e conquistatrice, dall'altro, facendo leva su una concezione della morte essenzialmente pessimistica, esso offre un risarcimento sentimentale a quelle umane esigenze d'immortalità piena e beatifica che ancora non trovavano espressione o che, comunque, trovavano un'espressione non ancora intimamente vissuta.

Il lettore comprenderà che non c'illudiamo di avere dato qui una dimostrazione *more geometrico* dei rapporti intercorsi un tempo tra complesse e faticosamente ricostruibili realtà collettive e individuali; abbiamo, piuttosto, avanzato una serie di ipotesi che paiono già sostenute da vari dati di fatto ma che, non di meno, richiederanno ulteriori approfondimenti. L'importante è che nelle future indagini gli studiosi sappiano rinunciare all'allettamento sia del formalismo ricostruttivo che del monadismo esegetico e ricordino, per di più, che conoscenza anche di una cultura arcaica e apparentemente « primitiva », come di qualsiasi cultura, significa ricostruzione della sua dialettica organicità.

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

Albano Leoni F., 21, 34.
Ambrosini R. - Bolelli T. - Campanile E. - Lazzeroni R., 24.
Arrighetti G., 44.

Bechtel F., 80.
Behaghel O., 17.
Belardi W., 26.
Benfey Th., 16.
Benveniste E., 89, 123.
Bergaigne A., 20, 102.
Best R. I., 94.
Binchy D. A., 46, 83, 86, 127.
Bolelli T. - Campanile E., 79.
Brelich A., 60.
Bromwich R., 117.

Campanile E., 9, 10, 11, 20, 25, 34, 62, 105, 108, 118.
Campanile E. - Orlandi Ch. - Sani S., 30.
Chadwick N., 30.
Chantraine P., 10.

Dandekar R. N., 31.
D'Arbois de Joubainville H., 116.
Darmesteter J., 35, 88.
Devoto G., 11, 78, 85.
De Vries J., 81, 129.
Dillon M., 30, 83, 127.
Dillon M. - Chadwick N., 30.
Dumézil G., 11, 81, 110.
Durante M., 37, 100, 118.

Eis G., 18, 26, 93.
Ellis Evans D., 79.
Ernout A. - Meillet A., 9

Fromm H., 93.

Gaechter P., 30.
Gimbutas M., 23.
Gonda J., 17, 56, 104.
Gusmani R., 34.

Heesterman J. C., 39, 40.
Henry V., 59.
Hertzenberg L., 18.
Heurgon J., 48, 49.
Hilka A., 79.
Hirt H., 16.
Hoenigswald H. M., 118.
Hoffmann K., 17.
Hofmann D., 108.
Hofmann E., 112.
Horsch P., 39.
Hull V., 84.
Humbach H., 34, 52, 62, 65, 72, 99, 104.
Hyde D., 28.

Jackson K. H., 45.
Jakobson R., 16.
Jarman A. O. H., 118.

Kellens J., 99.
Knott E. - Murphy G., 30.
Ködderitzsch R., 93.
Krause K., 108.
Kronasser H., 23.
Kuhn A., 15, 18, 26, 93.
Kuhn H., 123.
Kuiper F. B. J., 105.
Kuryłowicz J., 16.

Lausberg H., 112.
Lazzeroni R., 17, 25, 101.
Lentz W., 103, 106.
Le Roux F., 30.
Liebert G., 123.
Lommel H., 18.

Mac Cana P., 28, 30, 32.
Mac Eoin G. S., 96.
Maggi D., 37.
Marquardt H., 108.
Mayrhofer M., 124.
Meid W., 30.
Meillet A., 16.
Meissner R., 47, 108.
Meyer K., 28, 111.
Mittner L., 108, 110.
Much R., 76.
Murphy G., 28.

Nilsson M., 128.
Norden E., 57, 62.
Nougayrol J., 50.

O' Brien M. A., 80.
Ott M., 9.

Pagliaro A., 17, 42.
Pasquali G., 62.
Pedersen H., 9, 37.
Peruzzi E., 50.

Pestalozza U., 70.
Pisani V., 16, 56, 91.
Plummer Ch., 96, 97.
Pokorny J., 81, 94.
Polomé E. C., 11.
Portengen A. J., 108.
Puhvel J., 89.

Radke G., 70.
Rees A. D., 30.
Renou L., 68.
Rudhardt J., 66, 128.
Ryan J. 84.

Sani S., 59, 95.
Schaeder H. H., 20.
Schlerath B., 17, 18, 21, 93.
Schmidt K. H., 79.
Schmitt R., 23, 25, 35, 56, 81, 93, 109.
Schönfeld M., 80.
Schramm G., 80.
Schroeder von L., 116.
Silvestri D., 26.
Sonne W., 17.
Specht F., 17.
Stokes W., 92.

Thieme P., 24, 41.
Thurneysen R., 31, 127.
Turville-Petre G., 30.

Usener H., 69.

Vendryes J., 9, 25, 30, 115.

Wackernagel J., 17, 124.
Ward D., 38.
Watkins C., 16, 60, 127.
Weber A., 17, 40.
Weinstock S., 60.
Westphal R., 16.
Widengren G., 42.
Wikander S., 81.
Williams I., 36, 37.
Wissowa G., 70.
Wüst W., 23.

INDICE DEI PASSI CITATI

Antico Indiano

Ṛgveda, 1,2,1 (63), 1,12,2 (112), 1,16,2 (102), 1,24,9 (67), 1,31,10 (68), 1,61,8 (36), 1,64,1 (37), 1,70,7 (98), 1,87,5 (31), 1,88,5 (125), 1,91,4 (67), 1,105,18 (23), 1,114,7 (98,100), 1,130,6 (35), 1,132,6 (35,122), 1,133,7 (112), 1,135,2 (63), 1,136,4 (67), 1,179 (22), 1,181,7 (98), 1,189,5 (98), 2,28,5 (36), 2,28,14 (129), 2,31,5 (52), 2,34,3 e 11 (125), 3,10,1 (67), 3,30,22 (123), 3,31,8 (122), 3,39,2 (31), 3,43,5 (109), 3,59,4 (67), 4,3,6 (118), 4,4,1 (63), 4,4,11 (31), 4,32,20 (104), 5,2,11 (35), 5,29,15 (36), 5,38,2 (125), 5,46,8 (68), 5,57,1 e 4 (125), 5,73,10 (35), 6,21,12 (122), 6,27,8 (32), 6,32,1 (52), 6,32,3 (122), 6,45,14 (118), 6,49,1 (52), 6,73,1 (68), 7,31,6 (122), 7,52,3 (68), 7,59,12 (104), 7,79,1 (20), 7,87,4 (60), 8,6,10 (31), 8,7,7 (125), 8,8,2 (125), 8,24,29 (39), 8,29,4 (117), 8,31,8 (125), 8,33,19 (104, 112), 8,41,5 (60), 8,46,13 (122), 8,74,15 (44), 8,93,17 (55), 9,95,2 (60), 10,8,8 (31), 10,10 (22), 10,34 (116), 10,39,14 (35), 10,55,2 (60), 10,60,3 (98), 10,97,15 (98), 10,107,2 (45), 10,107,3 (40), 10,117,3 (46), 10,124,3 (68), 10,152,1 (119).
Atharvaveda, 2,33 (95), 4,7,4 (94), 4,12 (26,92), 5,23,6 (100), 6,99,1 (55), 8,2,5 (105).
Horsch (cf. n. 23 p. 39), nr. 101 (39), nr. 105 (39), nr. 108 (40).
Mahābhārata, 1,1,1 (32), 1,175,16 (31).
Harivaṃśa, 5,39 (39).
Manu, 3,158 sgg. (88), 9,3 (86), 9,157 (87), 9,214 (84), 9,215 (84).
Āpastamba-śrautasūtra, (40).
Lāṭyāyana-śrautasūtra, (40).
Gṛhyasūtrāṇi di Āśvalāyana, 1,14,7 (68).
» di Pāraskara, 1,5,11 (63), 2,1,6 (63), 3,9,5 (63).
Iscrizioni dei Gupta, (32).
SRM, 855 (79).

Avestico

Yasna, 10,20 (113).
» 28,3 (52), 28,7 (72).
» 29,11 (62).
» 30,3 (104), 30,4 (99).
» 32,5 (72).
» 33,6 (55), 33,11 (65).
» 34,9 (23).
» 35,4 (99).
» 44,18 sg. (41).
» 45,9 (99).
» 46,17 (104).
» 49,1 (62).
» 51,12 (41).
» 68,6 (103).
Yašt, 3,6 (89).
» 6,2 (103).
» 10,29 (99), 10,109 (106), 10,111 ((106), 10,112 (126), 10, 132 (123).
» 13,74 sg. (113).
» 15,57 (125).

Vidēvdāt, 7,35 (104), 7,44 (88,89).
» 15,8 (99).
Nīrangastān, 85 (104).

Antico persiano

DB, IV, 44 sg. (105), DB IV, 71 sg. (105).
DNb, 6 sgg. (105).

Greco

Aeschylus, *Ag.* 160 sgg. (56), 1125 sgg. (21), *Choeph.* 123 sg. (101,112), *Pers.* 930 (112), *Suppl.* 861 sg. (112).
Alcaeus (in *Lyrica graeca selecta*, ed. Page), 109 (61), 143 (69,74), 147 (69).
Anacreon (ib.), 301 (61).
Anthologia Palatina, 6,173 (65).
Archilocus, 120 D. (74).
Aristides, 43,29 sg. (57).
Aristophanes, *Av.* 748 sgg. (53), *Pax* 974 sg. (69), *Ran.* 479 (66), *Vesp.* 875. (69), *fr.* 196 (123), *sch. ad Ran.* 479 (66).
Athenaeus, 8,960c (112).
Bacchylides, 3,98 (53), 16,52 sgg. (64).
Corpus Inscriptionum Atticarum, IV, 2,53a (69).
Dialectorum Graecarum exempla epigraphica potiora (ed. Schwyzer), 79 (69), 123 (69), 350 (69), 438 (74).
Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta (ed. Kaibel), 922,9 (69), 974 (74), 981 (74), 991 (74), 1029 (74).
Euripides, *Hec.* 525 sgg. (22), *Iph. Aul.* 1621 sgg. (22), *fr.* 351 N. (66).
Greek Papyri in the British Museum (ed. Kenyon), I, p. 108 sg. (66).
Herodas, 5,77 (70).
Herodotus, 1,24 (44), 4,189 (65), 9,97 (69).
Hesiodus, *Op.* 1 sgg. (101), *Sc.* 54 (123), *Theog.* 100 sg. (82), 551 (105), 785 (56).
Homerus, A 282 sg. (120), 502 (69), B 104 (69), 243 (109), Γ 212 (37), 229 (109,120), E 105 (69), 816 (105), Z 5 (120), H 211 (120), Θ 246 (105), I 412 (82), 524 (82), K 334 (23), Λ 72 (80), M 127 sgg. (120), N 330 (121), Ξ 326 (69), O 57 (69), 214 (69), 624 sgg. (122), Π 156 (80), P 565 (121), Σ 154 (121), T 364 sgg. (121), Ω 720 sg. (42).
γ 226 sgg. (42), 380 (69), δ 561 sgg. (128), 707 sgg. (109), ϑ 43 sgg. (42), 73 (42), 479 sgg. (52), κ 93 sg. (100), λ 488 sgg. (128), 572 sgg. (128), ρ 384 sg. (42), τ 455 sgg. (94), χ 331 (52), 344 sgg. (52).
Hymni homerici, 21 (67), 22,6 (74), 25,6 (74), 31,17 (74), 32,17 (74), 33, 18 (74).
Hymnus ad matrem deorum, (67).
Inscriptiones Graecae, IV, 12,422 (57), XIV, 652 (74).
Menander rhet., (57).
Papyri Graecae magicae (ed. Preisendanz), I, 2745 (57).
Pausanias, 8,37,9 (69), 10,5,8 (53).
Pindarus, *N.* 7,1 sgg. (63), *Ol.* 2,6 sgg. (121), *Pyth.* 3,47 sgg. (88,89), 3,113 (35), 4,142 sg. (21), *fr.* 76 (121), *sch. ad N.* 5 (44), *ad Ol.* 9 (74).
Plato, *Crat.* 400a (56), *Leg.* 7,796b (69), *Phil.* 12c (56).
Plutarchus, 2,723e (21).
Sappho (in *Lyrica graeca selecta*, ed. Page), 191 (61,67), 192 (61), 211 (128).
Simonides, 362 P. (129), 10 Page (44).

Sophocles, *Ant.* 1108 sgg. (100), 1146 sgg. (61), *El.* 305 sg. (100), *OR* 1230 (105), 1275 (105), *fr.* 159 N. (52).
Sylloge Inscriptionum Graecarum[4] (ed. Dittenberger), 83,25 (66), 872,3 (66), 1014,110 (69), 1026,5 (69), 1179,20 (69).
Theocritus, 7,47 (53), 15,14 (70).
Theognis, A, 31 sgg. (87).

MICENEO

PY, Fr 1217 (69).

Latino

Caesar, *de bello Gallico* 6,14 (29).
Carmen Saliare, (102).
Carmina Latina Epigraphica, (ed. Buecheler), 22 (74), 23 (74,75), 248 (74), 250 (61), 414 (75), 733 (75).
Cato, *de agri cultura* 134 (71), 139 (58), 141 (71,100).
Cicero, *actio secunda in Verrem* 2,4,128 (71), *ad Atticum* 1,19,7 (105), *de oratore* 2,12,52 (49), 2,86 (43), *Tusculanae disp.* 5,19,59 (105).
CIL I[2] 364 (71), 378 (70), 379 (72), 385 (71), 392 (71), 564 (71), 580 (72), 801 (58), 970 (71), 994 (72), 995 (72), 1012 (71), 1430 (70,72), 1439 (71), 1460 (71), 1485 (58), 1993 (70), 2290 (71), 2525 (101), 2644 (58), app. 226 (70).
10,1604 (59).
11,1823 (58,59).
Defixionum Tabellae (ed. Audollent), p. 102 sg. (95), p. 249 sg. (95).
Ennius (ed. Vahlen[2]), *annales* 54 (72), 113 (72), 117 (72), 192 (72), *sc.* 123 (72), *fragm. trag.* (Ribbeck[3]) 273 sgg. (50).
Gellius, 5,12 (71).
Horatius, *carm.* 1,2,26 sgg. (64), 3,3,13 (72), 3,22,1 sgg. (64), *carm. saec.* 13 sgg. (57), 33 sgg. (64), *sat.* 2,6,20 (72), *ep.* 2,21 (72).
Livius, 1,32,10 (65), 3,55,11 (85), 5,21,3 (70), 6,29,8 (71).
Macrobius, *sat.* 3,9 (58,60).
Marcius vates (ap. Isid. 6,8,12), (50).
Petronius, 113 (61).
Plinius, 3,65 (61), 35,115 (70).
Priapea, 80,2 (61).
Quintilianus, 11,2,11 (43).
Servius, *ad Aen.* 1,277 (61), 2,351 (58), 8,72 (62).
Tacitus, *Germania* 2 (33,73), 14 (47), 40 (76).
Tibullus, 1,7,49 sg. (61).
Varro, *de r.r.* 1,2,27 (50,94), ap. Non. 77 (50).
Vergilius, *Aen.* 3,35 (72), 8,72 (62), 9,404 (61), 9,630 sg. (64).

Dialetti italici

Vetter 147 (73), 217b (74), 218 (73).
Tab. Iguv. IIb24 (73), VIa27 (100), VIIa28 (101).

Dialetti germanici

ALTO TEDESCO

Nibelungenlied, 142 L. (105).
Secondo incantamento di Merseburgo, (92).
Secondo incantamento di Treviri, (92).

ANTICO INGLESE

Cynewulf, *Elena* 1238 (37).

ANTICO NORDICO

Edda, Akv. 12 (113), 25 (123), 31 (47), 39 (47), Fm. 32 (47), 36 (119, 120) Ghv. 8 (123), Grm. 46 (58), Grp. 1 (120), Háv. 30 (87), 76 sg. (88), 148 (94), HH 14 (123), 17 (47), 29 (109), 32 (120), 45 (47), 53 (122), HH II 18 pr. (120), 19 (120), 37 (80), 38 pr. (129), 42 (109,120), HHv. 6 (119), Hlr. 11 (47), Loc. 11 (75), Od. 20 (47), 33 (47), Rm. 16 (109), Rþ. 38 (47), Sd. 3 sg. (75), 5 (119), Sg. 12 (81).

RUNICO

Iscrizione di Eggjum, (108).

Antico irlandese (e scozzese)

Amra Choluimb Chille (ed. Stokes), 52 (37).
Antica lirica irlandese (ed. Campanile), nr. 35 (38), nr. 36 (38).
Carmina Gadelica (ed. Carmichael), I p. 80 (107), II p. 18 (91), II p. 20 (91), II p. 44 (97).
Colmán Mac Lénéni (ed. Thurneysen), fr. 1 (31).
Early Irish Lyrics (ed. Murphy), p. xiii (80), p. 32 sg. (95).
Ériu 4, 136, 18 (125).
Inno di Colmán (84).
Irish Bardic Poetry (ed. Bergin), nr. 14 (46), nr. 27 (53), nr. 28 (51), nr. 37 (51), nr. 43 (119).
Lebor Gabála Érenn (ed. Macalister), IV, 114 sg. (91), IV, 296, n. 1 (91), V, 114 (84).
Longes Mac n-Uislenn (ed. Hull), (115), r. 112 (22).
Meyer (v. Avvertenza), 2 (120), 8 (45), 10 (122), 11 (80, 121, 122), 13 (119), 15 (119), 21 (125), 22 (122), 23 (119), 29 (121), 32 (122), 33 (122), 34 (121), 38 (120,126), 39 (119), 40 (45), 41 (45), 43 (121), 47 (122), 52 (125), 58 (121,122).
Meyer I (v. Avvertenza), 18 § 21 (123), 29 § 28 (119), 41 (120).
Meyer II (v. Avvertenza), 14 (121), 18 (123), 20 (123), 21 (124), 25 (121,125).
Mittelirische Verslehren (ed. Thurneysen), II 93 (28).
Poems from the Dindshenchas (ed. Gwynn), I,34,10 (80), III,130,37 (120), III,156,1 (120), III,194,23 (120), III,302,57 (122), III,364,122 (125), IV, 122,9 (21).
Scéla mucce Meic Dathó (ed. Thurneysen), cap. 1 (46), cap. 15 (124).
Serglige Con Culainn (ed. Dillon), r. 179 sgg. (45), r. 180 sgg. (119), r. 262 sgg. (87).
Táin bó Cúalnge (ed. Windisch), r. 3085 (119).
Thesaurus Palaeohibernicus (ed. Stokes & Strachan), II,295,3 (120), II,323,2 (125), II,354 sgg. (97).

Cimrico

Canu Aneirin (ed. Williams), 67 (120), 77 (119), 145 (125), 185 (125), 236 (125), 246 sg. (119), 316 sg. (123), 376 sgg. (121), 378 sg. (45), 402 sg. (121), 418 (122), 740 (80,121), 765 (118), 771 (120), 785 (119), 793 (125), 830 (125), 904 (119), 907 (125), 978 sgg. (124), 1044 (123), 1101 sgg. (114), 1204 sgg. (123), 1213 sgg. (122), 1219 sg. (123), 1303 (125), 1397 (120).
Canu Taliesin (ed. Williams), 3,16 (122).

IMPRESSO NELLE OFFICINE DELLA
'GIARDINI EDITORI E STAMPATORI IN PISA'

★

Aprile 1977

ORIENTAMENTI LINGUISTICI

Collezione di testi, saggi e documenti
di Linguistica storica e teorica
diretta da Tristano Bolelli

★

1. *Giulia Mazzuoli Porru*, Manuale di inglese antico.
2. *Enrico Campanile*. Ricerche di cultura poetica indoeuropea.